

# INTERNATIONALE KATHOLISCHE ZEITSCHRIFT COMMUNIO

## Mysterium Kirche



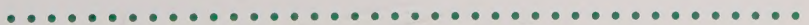
ertram Stubenrauch/ Michael Seewald	Das Konzil und die Kirche. Zur Rezeption einer vielschichtigen Ekklesiologie
Michael Figura	Haupt und Leib, ein Christus. Eucharistie und Kirche
H.-U. Weidemann	Die Ekklesia aus Juden und Heiden. Bemerkungen zu Erik Petersons Kirchenmanuskripten
de Noronha Galvão	Das Mysterium der Kirche in der Theologie Joseph Ratzingers
Peter Henrici	Philosophische Kirchenmodelle der Neuzeit
Johanna Rahner	Communio – Communio Ecclesiarum – Communio Hierarchica. Zu einer notwendigen theologischen Differenzierung des Communio-Begriffs

PROCESSED

FEB 17 2011

GTU LIBRARY

Perspektiven



Jean-Luc Marion	Laudatio auf Kardinal Lustiger
Andreas Bieringer	«Hühnerleiter wird Jakobsleiter» – Spuren der Liturgie in Peter Handkes Stück «Immer noch Sturm»

# INTERNATIONALE KATHOLISCHE ZEITSCHRIFT »COMMUNIO«

Gegründet 1972 von

JOSEPH RATZINGER · HANS URS VON BALTHASAR  
ALBERT GÖRRES · FRANZ GREINER · KARL LEHMANN  
HANS MAIER · OTTO B. ROEGELE

Herausgegeben von

RÉMI BRAGUE · HORST BÜRKLE · HANNA-BARBARA GERL-FALKOVITZ  
PETER HENRICI SJ · WALTER KASPER · HELMUTH KIESEL  
KARL LEHMANN · NIKOLAUS LOBKOWICZ · HANS MAIER  
HERBERT SCHLÖGEL OP · CHRISTOPH SCHÖNBORN OP  
THOMAS SÖDING

Redaktionsbeirat

MICHAEL FIGURA · MICHAEL GASSMANN · JULIA KNOP  
ERICH KOCK · HOLGER ZABOROWSKI

Schriftleitung

JAN-HEINER TÜCK

## *Mysterium Kirche*

PETER HENRICI	597	Editorial
BERTRAM STUBENRAUCH/ MICHAEL SEEWALD	600	Das Konzil und die Kirche. Zur Rezeption einer vielschichtigen Ekklesiologie
MICHAEL FIGURA	617	Haupt und Leib, ein Christus. Eucharistie und Kirche
H.-U. WEIDEMANN	630	Die Ekklesia aus Juden und Heiden. Bemerkungen zur Veröffentlichung von Erik Petersons Kirchenmanuskripte
H. DE NORONHA GALVÃO	645	Das Mysterium der Kirche in der Theologie Joseph Ratzingers
PETER HENRICI	652	Philosophische Kirchenmodelle der Neuzeit
JOHANNA RAHNER	665	Communio – Communio ecclesiarum – Communio hierarchica. Anmerkungen zu einer notwendigen theologischen Differenzierung des Communio-Begriffs

## *Perspektiven*

JEAN-LUC MARION	680	Laudatio auf Kardinal Lustiger
ANDREAS BIERINGER	701	«Hühnerleiter wird Jakobsleiter» – Spuren der Liturgie in Peter Handkes Stück «Immer noch Sturm»



## MYSTERIUM KIRCHE

### *Editorial*

Die Reihe über die Mysterien des Lebens Jesu, denen jeweils das erste Heft der letzten Jahrgänge unserer Zeitschrift gewidmet war, wird sinnvollerweise durch eine – wesentlich kürzere – Reihe über das Mysterium Kirche fortgesetzt. Das Sichtbarwerden des göttlichen Heilsplanes, das paulinische «Mysterium», das im Leben Jesu von Nazareth seinen Anfang nahm, setzt sich im Leben der Kirche fort. Im Epheserbrief ist die Kirche sogar der bevorzugte Ort des Mysteriums: «Wenn ihr das lest, könnt ihr sehen, welche Einsicht in das Mysterium Christi mir gegeben ist. Den Menschen früherer Generationen wurde es nicht kundgetan, jetzt aber ist es seinen heiligen Aposteln und Propheten durch den Geist offenbart worden: dass nämlich die Heiden Miterben sind, zu demselben Leib gehören und mit teilhaben an derselben Verheissung in Christus Jesus durch das Evangelium... So soll jetzt den Fürsten und Gewalten des himmlischen Bereichs durch die Kirche die vielfältige Weisheit Gottes kundgetan werden, nach seinem ewigen Plan, den er durch Christus Jesus, unsern Herrn ausgeführt hat.» (Eph 3,4–6.10–11). Sinnvollerweise setzt die neue Reihe über das Mysterium Kirche parallel zum Auslaufen der Reihe über die Mysterien des Lebens Jesu ein. Denn das Leben der Kirche beginnt mit der Vollendung des irdischen Lebens Jesu (Auferstehung, Himmelfahrt und Geistsendung), und es bleibt ausgerichtet auf seine Wiederkunft in Herrlichkeit, wo sich auch das Mysterium Israel vollenden soll.

Das Leben der Kirche liegt uns näher als das Leben Jesu; es scheint aber auch viel problematischer zu sein. «Jesus ja, Kirche nein» scheint zwar nicht mehr das Schlagwort des Tages zu sein; doch allzu viele, auch gute Christen nehmen Anstoß an der Kirche, an ihren Unzulänglichkeiten und an den Fehlern ihrer Verantwortlichen – und sie nehmen Abschied nicht nur von der Kirche, sondern auch von ihrem Glauben. Unsere neue Artikelreihe will weder über diese Fehler hinwegsehen noch Apologetik betreiben, aber auch keine Kirchenkritik oder Kirchenkorrektur. Wir möchten zur Diskussion und zum besseren Verständnis beitragen, indem wir daran erinnern, dass und wie die Kirche auch und in erster Linie mit den Augen des Glaubens zu sehen ist. Das eben meint «Mysterium»: etwas Sichtbares, ja ärgerlich Sichtbares, in dem sich etwas Unsichtbares anmeldet, das nur mit den Augen des Glaubens erfasst werden kann. Deshalb ist die Kirche Gegen-

stand unseres Glaubensbekenntnisses, und zwar in seinem dritten Hauptteil, der vom Wirken des Geistes spricht. In den Glaubensbekenntnissen, die im liturgischen Gebrauch sind, wird dieser Glaube, auf die Kirche bezogen, jedoch mit einer kleinen, aber kennzeichnenden Nuance ausgesagt. Während ich *an* Gott glaube, an den Vater, an den Sohn und an den Heiligen Geist, und damit ausdrücke, dass ich in sie mein Vertrauen setze, glaube ich, im Deutschen fast unübersetzbar, die Kirche («credo Ecclesiam»). Das heisst, dass die Kirche zwar Gegenstand unseres Glaubens ist; dass sie aber nicht, wie Gott, Quelle des Heils und Grundlage unserer Hoffnung ist. Damit ist schon das Zwielfichtige des Mysteriums Kirche angedeutet: Sie ist zwar, auch und gerade in ihrer sichtbaren Gestalt, Ort des Heils und der Heilsmittlung, aber nicht selbst heilsträchtig. Alle Glaubensaussagen über die Kirche müssen deshalb über die Kirche hinaus auf Gott verweisen.

So ergibt sich für die Theologie die Frage, wie das zwielfichtige Wesen der Kirche, das noch nicht und doch jetzt schon das volle Heil darstellt, adäquat ausgesagt werden kann. Wer, ausgehend von ihrer geschichtlichen Erscheinungsweise, die Kirche nur mit der Vernunft zu erfassen sucht, verfehlt ihr wahres Wesen, wie die verschiedenen ekklesiologischen Entwürfe in der neuzeitlichen Philosophie zeigen (Peter Henrici). Näher liegt der Rückgriff auf das altchristliche Selbstverständnis der Kirche als *ekklesia*, das Erik Peterson erkundet hat (Hans-Ulrich Weidemann). Dabei stellt sich unmittelbar die Frage nach dem Zusammenhang dieser neuen Kultversammlung mit dem Volk Gottes des Alten Bundes und nach der Bedeutung der Übertragung des göttlichen Heilsversprechens von den Juden auf die Heiden – eben das paulinische Mysterium. Das II. Vatikanum wollte die Kontinuität des göttlichen Heilsplans unterstreichen, wenn es die Kirche prominent als «Volk Gottes» bezeichnete (*Lumen gentium*, cap. 2); es gab damit aber auch Anlass zu mancherlei Missverständnissen der Kirche als «Kirche von unten». Dabei hatte Joseph Ratzinger schon lange vor dem Konzil darauf hingewiesen, dass der alttestamentliche Volk-Gottes-Begriff nur in analoger Weise auf die Kirche angewandt werden kann, in christologischer und pneumatologischer Umdeutung (Henrique de Noronha Galvão).

In der Rezeptionsgeschichte des Konzils ist dann mehr und mehr der Begriff der *communio* ins Licht getreten (Bertram Stubenrauch/Michael Seewald). Die außerordentliche Bischofssynode 1985, zwanzig Jahre nach Abschluss des Konzils, hat die *Communio*-Ekklesiologie sozusagen kanonisiert. Doch auch hier stellen sich verschiedene Fragen: Hat die Entstehung unserer Zeitschrift diese Entwicklung beeinflusst? Wie verhält sich die *communio* unter den Ortskirchen (und allenfalls mit nicht-katholischen christlichen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften) zur hierarchischen Struktur der Kirche (Johanna Rahner)? Die Lehre von der Kirche lässt, auch in ökumenischer Hinsicht, noch viele theologische Fragen offen. Eines aber ist sicher und



hat sich in der Nachkonzilszeit immer deutlicher herausgestellt: Das Mysterium der Kirche, gerade als *communio*, geht aus dem Mysterium der Eucharistie hervor und lässt sich nicht von ihm trennen. Papst Johannes Paul II. hat dies in seiner letzten Enzyklika «*Ecclesia de Eucharistia*» nachdrücklich unterstrichen (Michael Figura). Wahrscheinlich bergen sich in einem sakramentalen Kirchenverständnis, auf das Henri de Lubac mit seinem bahnbrechenden Werk *Corpus mysticum. Kirche und Eucharistie im Mittelalter* hingewiesen hat und mit dem auch die Konzilskonstitution *Lumen gentium* einsetzt, noch ungeahnte Schätze für das inner- und außerkirchliche Leben der katholischen Kirche.

Peter Henrici

BERTRAM STUBENRAUCH & MICHAEL SEEWALD

## DAS KONZIL UND DIE KIRCHE

### *Zur Rezeption einer vielschichtigen Ekklesiologie*

Dass zur Stunde innerhalb der katholischen Kirche wieder verstärkt über die Auswirkungen und die Interpretation des Zweiten Vatikanischen Konzils diskutiert wird, kann man nur begrüßen, ebenso, dass dabei das Thema Kirche eine wichtige Rolle spielt. Schließlich gehörte es zu den großen Anliegen des inzwischen mehr als vierzig Jahre zurückliegenden Großereignisses im Petersdom. Was Kirche ist, wo sie lebt und wie sie sich zeigen soll, darüber gibt aus konziliarer Perspektive die viel diskutierte Dogmatische Konstitution *Lumen gentium* (LG) maßgebende Auskunft. Sie steht für die folgenden Überlegungen im Mittelpunkt des Interesses.

Man müsse – auch das ist neuerdings mit zunehmender Emphase zu hören – das konziliare Gedankengut seinem Wortlaut nach würdigen.<sup>1</sup> Aber hat das Konzil klar und eindeutig gesprochen? Genügt es also, ihm einfach nur buchstabengetreu nachzusprechen?

Dass dem nicht so ist, und dass dem mit guten Gründen nicht so ist, soll der vorliegende Aufsatz zeigen. Die Ekklesiologie des Konzils weist bekanntlich innere Spannungen und Brüche, aber gerade aus diesem Grund eine für das damalige theologische Ringen bezeichnende Weite auf, die sich in den Wegen der Rezeption spiegelt. An ihr wird sichtbar: Der konziliare Text hat Interpreten gefunden, die – je nach Perspektive – durchaus auf den Wortlaut geachtet haben; aber das Ergebnis ist höchst disparat. Wer es ins Auge fasst, muss deshalb einige hermeneutische Hinweise geben, die nicht nur für die Lektüre der Konzilsdokumente selbst, sondern auch für die Wertung der sie interpretierenden und sie fortschreibenden systematischen Entwürfe hilfreich sind. Ausgewählte Stränge der Rezeption zu beschreiben heißt also, selbst ekklesiologisch tätig zu werden.

BERTRAM STUBENRAUCH, geb. 1961, Professor für Dogmatik und Ökumenische Theologie, Direktor des ökumenischen Forschungsinstituts an der Ludwig-Maximilians-Universität München.

MICHAEL SEEWALD, geb. 1987, Doktorand am Lehrstuhl für Dogmatik und Ökumenische Theologie an der Ludwig-Maximilians-Universität München.



*Kirche vor dem Konzil*

Als die Theologie seit dem späten Mittelalter die bislang vorausgesetzten, aber nicht eigens reflektierten Grundbausteine kirchlicher Existenz systematisch zu erörtern begann, kam es zu einer stark juridischen Tendenz: Wie Kirche sein und wirken sollte, schien sich am treffendsten mit Hilfe des Rechts und dessen definitorischer Präzision ausdrücken zu lassen. Davon war zum Beispiel der spanische Kontroverstheologe und Antikonzipiarist Johannes von Torquemada (+ 1468) überzeugt. Er interpretierte auf der Suche nach einer möglichst konzisen, sich auch praktisch bewährenden Ekklesiologie die paulinische Rede vom einen Leib Christi univok zum Rechtsdenken seiner Zeit und sah im Papst das sichtbare, unanfechtbare Oberhaupt und in Jesus Christus die *causa instrumentalis* einer streng hierarchisch gefassten Korporation gegeben.<sup>2</sup> Im neunzehnten Jahrhundert war dieses Denken mit dem Begriff der *societas perfecta* verflochten worden, der mindestens bis zum Vorabend des Zweiten Vatikanums das Kirchengefühl vieler Katholiken bestimmt hatte. Die Kirche erschien als eine autark in sich stehende, soziale Institution, in der sich kraft göttlicher Ausstattung und deshalb unabhängig von staatlicher Hoheitsgewalt und den Konstellationen der Stunde alle Mittel finden, um die Gläubigen sicher durch das irdische zum himmlischen Leben zu begleiten.<sup>3</sup> Diese Auffassung gab der Kirche innere wie äußere Geschlossenheit, aber auch etwas Martialisches; zur «Schleifung der Bastionen» (H.U. von Balthasar) sahen sich nicht nur dem Katholizismus Fernstehende herausgefordert.

Dass es freilich bei aller Suche nach Eindeutigkeit und Klarheit auch das Bedürfnis gab, Kirche spirituell, das heißt, als einen lebendigen Organismus des geistlichen Gebens und Nehmens zu beschreiben, kam bei einem Papst zum Vorschein, der schon kraft seiner persönlichen Ausstrahlung die *societas perfecta* zu verkörpern schien: In der von Pius XII. promulgierten Kirchenenzyklika *Mystici corporis* von 1943 lebte zwar ein Kirchenbegriff fort, der ein univokes Verständnis von weltlichem und geistlichem Recht voraussetzte und deshalb traditionell juridisch war, aber es gab auch neue Töne.<sup>4</sup> So sprach der Papst die mysterienhafte, über alles Rechtliche hinausgreifende Dimension des kirchlichen Lebens an, und er versah die bislang hoch geschlossenen Grenzmauern der Kirche Roms mit einigen Fenstern nach draußen. Es gebe, so Papst Pius, eine Art gestufter Zugehörigkeit zur Körperschaft der Katholiken; es gebe ein Fern- und ein Naheverhältnis, nicht einfach nur das strikte Entweder-Oder, Drinnen oder Draußen.<sup>5</sup>

Was die dogmatische Begründung der Kirche selbst betrifft, so blieb die Enzyklika Pius XII. christozentrisch, ja christomonistisch orientiert: Die in Gott verherrlichte, verklarte Christusgestalt ist es, welche die Kirche aus sich entlässt, indem sie die eigenen, irdischen Stiftungsakte österlich be-

stätigt und ein für alle Mal himmlisch verankert. Den Gläubigen fließt die Gnade von oben her hierarchisch über die Institution zu. Sie sind deshalb gehalten, sich mit Leib und Seele der Institution anzuvertrauen und alles, was ihr Heil jetzt und in Zukunft betrifft, von ihr zu erwarten. Man könnte von einer devotionalen, dedikatorischen Ekklesiologie sprechen, weil es sowohl für das private wie auch für das gemeinschaftliche Heil nicht darauf ankommt, Kirche existenziell zu verwirklichen, sondern ihr als Mutter und Lehrerin durch Gehorsam und Gesetzestreue Geltung zu verschaffen. Pneumatologische Elemente, die in Richtung eines stärker existenziell verstandenen Kirchenbildes hätten weisen können, spielen in der Enzyklika zwar eine gewisse Rolle, bleiben aber der christozentrischen Perspektive untergeordnet: Der Geist belebt den mystischen Leib Christi wie die Seele den menschlichen Körper.<sup>6</sup>

### *Kirche während des Konzils*

Die Bemerkung der Konzilsväter, sie verfolgten mit der Kirchenkonstitution die Absicht, «das Thema der vorangehenden Konzilien fortzuführen» (LG 1), bezieht sich vor allem auf das Erste Vatikanum. Die juridische Ekklesiologie des späten Mittelalters war damals in den Definitionen des päpstlichen Jurisdiktionsprimates und der päpstlichen Unfehlbarkeit kulminiert,<sup>7</sup> dann aber isoliert geblieben, weil die Synode aufgrund der historischen Umstände vertagt werden musste. Dass mit dem Zweiten Vatikanum die lehramtlichen Bescheide des 19. Jahrhunderts einerseits uneingeschränkt – wenn nicht überbetont – weiter tradiert, andererseits neu kontextualisiert wurden, ist einer der Hauptgründe, warum dessen Kirchenbild durchwachsen ist und dementsprechende Reaktionen hervorgerufen hat.<sup>8</sup> Die ekklesiologische Vielschichtigkeit des Konzils rührt aber nicht von daher, dass ein hierarchisches Kirchenbild gegen ein geschwisterliches stünde. Hier muss, wie noch zu zeigen ist, kein Gegensatz walten. Heuristisch aufschlussreicher ist die Frage, in welchem Maß kirchliches Leben dedikatorisch und in welchem Maß es – der Ausdruck sei an dieser Stelle probenhalber vorgeschlagen – kreatürlich aufzufassen ist. Damit soll gesagt sein: Wird von den Gläubigen verlangt, dass sie sich an eine in allem haarklein vorgegebene Heilsinstitution verlieren, um sich so im größeren «Ich» des einen, mystischen Christusleibes wiederzufinden, oder sind sie dazu beauftragt und ermächtigt, Kirche durch ihre Geistbegabung und ihren persönlichen Beitrag allererst zu gestalten und je neu sichtbar zu machen? Das Konzil hat das Fundament für eine vermittelnde Position gelegt, deshalb greifen vermeintliche Alternativen oder feierlich diagnostizierte Antagonismen zu kurz.

Hält diese These dem Befund in den Quellen stand? Da es im Rahmen dieser Studie unmöglich ist, die Entwicklungen auch nur namhaft zu machen,



wird im weiteren Gang der Überlegungen anhand einiger ausgewählter Entwürfe gezeigt, worin der ekklesiologische Mehrwert des Konzils liegt und inwiefern er in der Rezeption aufscheint.

### *Communio als Generalbegriff?*

Schon ein flüchtiger Blick auf die nachkonziliare Rezeptionsgeschichte verrät die Vorliebe, die sich dort für das *communio*-Thema herausgebildet hat. In den Konzilstexten selbst ist diese Prävalenz zweifellos angelegt, aber nicht ohne Weiteres zu erkennen. Ist der Rekurs auf die Kirche als «Gemeinschaft» ihr Grundgedanke oder ist er nur einer von vielen, die gleiches Recht beanspruchen? Immerhin wird schon im Eingangskapitel (und dann auch später – LG 1.9) die Interpretationskategorie «Sakrament» ekklesiologisch ins Spiel gebracht, obwohl sich «keine Definition» und keine Erklärung darüber anschließen, «wie dieser Begriff auf die Kirche anzuwenden sei».<sup>9</sup> Aus den Formulierungen erhellt aber, dass die Ideen «Gemeinschaft», «Teilhabe» und «Zusammenschluss» – kommunionale Elemente also – in dem von den Konzilsvätern dankbar begrüßten Sakramentenbegriff versammelt sind; Kirche soll ja als Werkzeug dienen für die «innigste Vereinigung mit Gott» und die «Einheit der ganzen Menschheit».<sup>10</sup>

Was also leistet das *communio*-Ideal nach LG? Wie strahlt es aus, worauf zielt es? Aus kanonistischer Sicht hat sich vor Jahren Oskar Saier einer begriffsanalytischen Mühe unterzogen, doch seine Urteile überzeugen den Systematiker nur bedingt; lässt sich doch Tieferes aus dem Befund herauslesen.<sup>11</sup> Wie gestaltet er sich? Man staunt zunächst über die Anwendungsvielfalt des Wortfeldes «*communio*»; sie ist schon an sich ein Indiz dafür, dass sich die Synodalen einiges von ihm versprochen. Mussten sie sich ihrer Hoffnung detailliert bewusst sein? Oder anders, nämlich rhetorisch gefragt: Ist es nicht die Sache der Rezipienten, aus einem Textbefund die entsprechenden Konklusionen zu ziehen?

Das Wortfeld *communio/communis/communicare/communitas* wird in LG vierundsechzig Mal bemüht (fünfundzwanzig Mal *communio*, sechzehn Mal *communis*, vierzehn Mal *communicare*, neun Mal *communitas*). Die Kontexte sind völlig unterschiedlich, aber einander nicht schlechterdings fremd. Konstant bleibt naturgemäß, dass der *communio*-Begriff als Relationsbestimmung dient; aber Relationen können viel oder auch wenig sagen. Aus der Nähe besehen, lassen sich folgende Bedeutungsebenen des Substantivs *communio* unterscheiden: Es dient als Interferenzangabe zwischen den Gläubigen und Gott im Allgemeinen oder einer der trinitarischen Personen im Besonderen (LG 4.7.13.50); es beschreibt das Wesen der Kirche im Ganzen (LG 9.13.14.50) und qualifiziert das Verhältnis zwischen dem Papst und den Bischöfen bzw. zwischen der Universalkirche und den Ortskirchen

(LG 8.13.18.21.22.24.25); es unterfängt die einzelnen Stufen im Ordo sowie des geweihten Lebens (LG 28.29.41.43) und charakterisiert die Teilhabe der Getauften am Herrenmahl (LG 7.11); schließlich verweist es – in pazifizierender Absicht – auf die nicht-katholischen Christen (LG 15) sowie, eschatologisch gefärbt, auf die Gemeinschaft der Heiligen (LG 51.69).

Eng mit diesem Befund verwandt, wenn auch wieder anders konnotiert, zeigt sich der Begriff *communitas*. Dieses Wort – im Deutschen wird unverändert «Gemeinschaft» gesagt – bezieht sich auf eine rechtlich gefasste, organisatorisch bereits gefügte Größe. *Communitas* meint also die juristische Ausprägung einer je unterschiedlich präzisierbaren *communio*. Konkret begegnet das Wort als Wesensbestimmung von Kirche insgesamt (LG 8.11), als Ausdruck für die um den Altar versammelte Gemeinde (LG 26) und, daraus folgend, für die Ortsgemeinde als sakramentale Körperschaft (LG 26.28), als Hinweis auf die Versammlung der Erwählten (LG 65) und begriffliche Richtschnur zur inneren Verhältnisbestimmung der Ordo-Stufen (LG 20). An einer Stelle ist mit dem Wort *communitas* auf die Unterscheidung zwischen «Kirchen» und «kirchlichen Gemeinschaften» abgehoben (LG 15).

Das Verb *communicare* kann, je nach seinem Kontext, die Vernetzung von Personen («... stehen in Gemeinschaft») oder den Akt bezeichnen, sich innerhalb eines Zusammenschlusses oder zu seinem Entstehen und Erhalt personal mitzuteilen. Dazu treten weitere Sinnebenen: Das Verb zeigt auf Gott selbst, der sich offenbart, oder auf eine der trinitarischen Personen, die das tut (LG 7.33.36). Unmittelbar ekklesiologisch gewendet ist die Vorordnung der Institution gegenüber den Gläubigen angedeutet, auf die sie allerdings Anteil gebend, also gewissermaßen Dienst leistend, bezogen bleibt (LG 8.26.49). Dem wird hinzugefügt, dass die Gläubigen in einer Art von Gütergemeinschaft leben und sich im Spannungsfeld von irdischer und himmlischer Kirche gegenseitig ihre vom Geist geschenkten Begabungen zuwenden (LG 13.49.50f.52). Der Papst kommuniziert mit den Bischöfen und umgekehrt, so dass sie sich einander in der Gemeinschaft des Amtes bewahren (LG 22).

Die adjektivische Verwendung des *communio*-Wortfeldes – *communis* – deutet in dieselbe Richtung. Das Konzil unterstreicht damit die gemeinsame Sendung von Laien und Ordinierten, ihre gemeinsame Würde und ihr gemeinsames Priestertum (LG 10.30.32). Es betont die kollegiale Dimension des priesterlichen Dienstes (LG 28), die *vita communis* von Ordensgemeinschaften (LG 43) und die alle Getauften betreffenden Angelegenheiten der Gesamtkirche, wie zum Beispiel den Auftrag zur Evangelisierung (LG 22.23). Nur an zwei Stellen wird das Adjektiv verwendet, ohne dass eine spezifisch theologische Bedeutung transportiert wäre (LG 35.45).



*Communio als ekklesiologische Schlüsselkategorie?*

Aufgrund seiner auffallend häufigen und multikontextuellen Verwendung lässt sich das *communio*-Ideal nicht einfach als eine ekklesiologische Kategorie neben anderen verstehen. Für einen *terminus technicus* ist es zu ausladend, zu weit gefasst und zu unbestimmt. Die Kirchenkonstitution nähert sich mit ihm einer Wirklichkeit, die selbst ob ihrer Vielschichtigkeit nicht leicht ins Wort zu fassen ist. Deshalb kommen technisch präzisere, aber auch weniger umfassende Termini als kirchliche Qualifikationen zum Zug. Dass die Kirche in einem analogen Sinn als «Sakrament» aufgefasst wird, ist bereits gesagt worden; genauso präsent sind der Leib-Christi-Gedanke und die Kategorie «Volk Gottes» (vgl. LG 1-8). Selbst der *societas*-Begriff, der im Codex Iuris Canonici von 1917 systembildend war, begegnet wieder: «Die Kirche [nämlich die Kirche Jesu Christi, grundgelegt in der apostolischen Kirche des Anfangs], in dieser Welt als *societas* verfasst und geordnet, ist verwirklicht (*subsistit*) in der katholischen Kirche» (LG 8).

Antonio Acerbi hat unter anderem wegen dieses Satzes die bis heute einflussreiche Meinung vertreten, LG entwerfe und vertrete zwei parallel nebeneinander gestellte, nicht miteinander kompatible Ekklesiologien: eine hierarchisch-juridische und eine kommunial geprägte.<sup>12</sup> Peter Hünemann pflichtet dem in seinem Kommentar zu LG nur vorsichtig bei und fragt, «ob eine Interpretation von diesen Voraussetzungen her die Arbeit des II. Vatikanischen Konzils angemessen auszuloten vermag.»<sup>13</sup> Angesichts der vorhin durchgeführten Begriffs- und Verwendungsanalyse ist noch einmal darauf hinzuweisen, dass sich das *communio*-Wortfeld ekklesiologisch weniger als Alternativbegriff denn als Oberbegriff eignet; in ihm ist subsumiert und theologisch fundiert, wovon auch die übrigen Kategorien leben. Was wäre das Sakrament Kirche ohne *communio*, und wie sollten der mystische Leib Christi, das Gottesvolk und dessen reale Sozietät, Menschen zueinander bringen, wenn es keine wechselseitige Anteilnahme und Anteilgabe kraft des sich mitteilenden Gottes gäbe?

In diesem Licht sind denn auch Urteile zu sehen, die sagen, das Konzil selbst habe den *communio*-Gedanken überhaupt nicht ekklesiologisch verwertet; im Lauf der nachkonziliaren Rezeptionsgeschichte von LG ist es allerdings geschehen. Das *communio*-Ideal unterfängt bzw. übergreift und durchwaltet die übrigen Begriffe, weil es die soteriologische Voraussetzung der Möglichkeit von Kirche benennt, wenn auch nicht in ihrer ganzen ekklesiologischen Tragweite ausleuchtet. Wolfgang Thönissen ist also Recht zu geben, wenn er anmerkt, dass die Profilierung des *communio*-Gedankens eher die «Frucht einer langen und intensiven nachkonziliaren Diskussion als unmittelbare Einsicht in einen bereits während des Konzils offenkundigen Sachverhalt» war.<sup>14</sup> Zu rigide, weil zu sehr an expliziter Begrifflichkeit

orientiert, ist die Bemerkung von Otto Hermann Pesch, das Wort *communio* sei in den Texten des Zweiten Vatikanums als Leitidee «in bezug auf die Kirche» überhaupt nicht in Geltung gewesen.<sup>15</sup>

Hat die Rede vom «Volk Gottes» (LG 8-18) diese Funktion erfüllt? Jedenfalls spielte dieser Begriff in den Interpretationen der konziliaren Theologie bis in die achtziger Jahre des zwanzigsten Jahrhunderts hinein eine große Rolle. Die an ihm orientierten ekklesiologischen Entwürfe decken eine beachtliche Spannweite ab; sie reicht von der biblisch-mystischen, zugleich apostolisch-hierarchisch ausgerichteten Konzeption Joseph Ratzingers<sup>16</sup> bis zu revolutionär-politischen Optionen lateinamerikanischer Befreiungstheologien.<sup>17</sup> Dem Lehramt gingen dort und anderswo unternommene Versuche, den Volk-Gottes-Gedanken im Horizont demokratischen Bewusstseins zu deuten, entschieden zu weit; denn hinge auch in der Kirche alle Gewalt vom Volk ab, ließe sich die sakramentale Dimension des Kircheseins einschließlich der Bedeutung des apostolischen Amtes nicht mehr adäquat erfassen. In ein hierarchisch-juridisches Extrem verfiel man deswegen aber nicht. So stellte eine im Jahr 1985 abgehaltene, außerordentliche Bischofssynode in Rom fest: «Wir können die falsche, einseitig nur hierarchische Sicht der Kirche nicht durch eine neue, ebenfalls einseitige soziologische Konzeption ersetzen».<sup>18</sup>

Zur Vermittlung und zum Ausgleich rekurrierten die Bischöfe auf den *communio*-Gedanken, der nun wieder mehr Gewicht bekam und in seiner Reichweite gewürdigt wurde: «Die «Communio»-Ekklesiologie» sei «die zentrale und grundlegende Idee der Konzilsdokumente», so hieß es.<sup>19</sup> Später allerdings hefteten sich auch an das *communio*-Denken lehramtliche Zweifel: Es könne nicht *eo ipso* ausschließen, schiefe ekklesiologische Vorstellungen zu suggerieren. Mit einem Schreiben der vatikanischen Glaubenskongregation «an die Bischöfe der katholischen Kirche über einige Aspekte der Kirche als Communio» im Jahr 1992 wurden Auffassungen kritisiert, «deren Verständnis» von der Kirche «offensichtlich zu kurz greift: hauptsächlich, weil sie einerseits eine sachgerechte Integration des *Communio*-Begriffs mit den Begriffen vom *Volk Gottes* und vom *Leib Christi* vermissen lassen und andererseits der Beziehung zwischen der Kirche als *Communio* und der *Kirche als Sakrament* nicht das ihr gebührende Gewicht beimessen».<sup>20</sup> In der Tat bliebe der *communio*-Gedanke ohne kontextuelle Präzisierung und ohne die Verknüpfung mit anderen ekklesiologischen Kategorien eigentümlich leer. Das zeigt sich in harscher Nüchternheit an kanonistischen Definitionen, wie es ein Beispiel aus der Feder von Ilona Riedel-Spangenberg lehrt; schon ein Minimum an geordneten Beziehungen macht eine Gruppe von Menschen zur *communio*.<sup>21</sup> Es könnte sich, provokant gesagt, um eine Fußballmannschaft oder die Einwohner eines Dorfes handeln. Doch gerade die apriorische Unbestimmtheit des *communio*-Begriffs, die



von den Konzilsvätern womöglich nur intuitiv erfasst worden ist, empfiehlt ihn als ekklesiologische Grundkategorie. Weil aus ihm nicht einmal hervorgeht, ob er auf eine Gemeinschaft von gleichrangigen oder wie auch immer gegliederten Menschen zielt, verfügt er über eine leistungsfähige Dehnbarkeit. Sie kommt der konziliaren Intention zur Weitung der Perspektive angesichts von Tradition und Innovation entgegen.

### *Communio in Gott?*

Ob sich das *communio*-Ideal auch für den biblischen Gottesgedanken eignet, darf man hingegen bezweifeln. Dieser Versuch ist in der trinitarischen Theologie von Gisbert Greshake gegeben. Er schreibt: «Der eine christliche Gott ist Communio, er verwirklicht sein Sein im Dialog der Liebe dreier Personen». <sup>22</sup> Daraus wird gefolgert: Die «Geschöpfe sollen auf endliche Weise die Communio des trinitarischen Gottes abbilden und die Befähigung erlangen, einmal für immer in das Leben des communionalen Gottes einzugehen. Diese ursprünglich gewollte und nun durch das Erlösungshandeln des dreieinigen Gottes neu und endgültig erwirkte Gemeinschaft ist die Kirche». <sup>23</sup> Greshake überwindet zwar durch den trinitarischen Rekurs die in der nachkonziliaren Debatte zu beobachtende Dichotomie von christomonistischen und rein charismatisch oder demokratisch konzipierten Kirchenbildern. Doch der Preis dafür ist hoch. Biblisch lässt sich die kommunikationale Gottesrede nicht belegen; sie stammt also aus der Ekklesiologie. Von dort her wird sie aber auf Gott übertragen, um schließlich erneut zur Kirche zurückzukehren; das ist eine uneingestandene *petitio principii*. Außerdem bewegt sich Greshakes Ansatz hart an der Grenze zum Tritheismus: eine Gemeinschaft von «Dreien»?

Wer sich zur Bestätigung dieser Sicht auf das von Cyprian dem Märtyrer überlieferte und in LG 4 zitierte Wort berufen möchte, die Kirche sei das «von der Einheit des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes her geeinte Volk» (LG 4), geht fehl, weil Cyprian nicht kirchliche, und schon gar nicht konfessionelle Vielfalt legitimieren wollte, sondern versucht hat, die unverbrüchliche Einheit der in der Verfolgung stehenden einen und einzigen Kirche Christi zu unterstreichen, die von der Zersetzung bedroht war. Es ist mit Yves Congar nicht zu bestreiten, dass die Kirche aus den beiden Sendungen des Sohnes und des Heiligen Geistes lebt. <sup>24</sup> Aber spiegelt sie deswegen schon ungebrochen das Trinitarische? Es gehört zu den Kennzeichen des an die Welt verschenkten Geistes allein, Vielfalt zu gewähren, die ein kreatürliches Phänomen, nicht das Signum Gottes ist. Greshake vermengt die Dimensionen: «Kirche ist vor allem darin «Ikone der Trinität», dass sie der eine Leib Christi mit den vielen verschiedenen Gliedern ist – der Leib nicht ohne die Glieder und die Glieder nicht ohne lebendiges Eingefügtsein in

den Leib. Gerade in dieser Vermittlung von Einheit und Vielfalt bildet sie das trinitarische Geheimnis Gottes ab».<sup>25</sup> Unter vielen anderen Autoren kann Greshake freilich als prominenter Zeuge für die weite Landschaft von Ekklesiologien gelten, in denen mit gutem Recht der konziliare *communio*-Begriff zur Fundamentalkategorie geworden ist.<sup>26</sup>

### *Communio hierarchica?*

Bernd Jochen Hilberath erklärt die Vielschichtigkeit des in LG aufscheinenden *communio*-Ideals mit der Absicht des Konzils, «beim Reden von der Kirche zuerst und grundlegend das auszusagen, was alle betrifft, wozu alle berufen und gesendet sind», um «dann erst von den spezifischen Aufgaben, Berufungen, Charismen und Ämtern zu handeln».<sup>27</sup> Diese Feststellung entspricht der äußeren Gliederung der Kirchenkonstitution, in der zuerst vom «Volk Gottes» (Kap. 1), dann von der hierarchischen Verfassung der Kirche die Rede ist (Kap. 2). Hilberath sieht in der Konzeption des Konzils ein doppeltes Denkmuster wirksam: Kirche diene zum einen – sozusagen selbstlos – als Heilsgeheimnis und Heilszeichen, als «Sakrament» (LG 1), durch das sich der Versöhnungsdienst Christi in der Welt fortsetzt. Kirche ist zum anderen als Körperschaft mit einer bestimmten inneren Struktur verfasst, es geht also auch um sie selbst als soziales Gebilde. Die systematische Reflexion, so Hilberath, habe angesichts dieser Doppelgesichtigkeit das Verhältnis zwischen dem die Kirche bestimmenden *Communio-Mysterium* und der *Communio-Struktur* zu klären.

Diesem Postulat ist gewiss zuzustimmen, weil es sehr hellhörig den kommunionalen Grundton vernimmt, der in der Kirchenkonstitution angeschlagen ist. Hilberaths eigener Impuls weist in der Folge allerdings einen anderen Weg, da er die ekklesialen Komponenten «Gemeinschaft» und «Hierarchie» – wie Gisbert Greshake im Namen eines kommunionalen Gottesbildes – dualistisch bestimmt. Im Blick auf den Dienst von Papst und Bischöfen stellt er die Frage: «Wie kann eine prinzipiell hierarchisch strukturierte Kirche, deren Einheitsfundament der Papst ist, der ohne die anderen handeln kann, diese aber nicht ohne ihn, wie kann eine solche Kirche äußeres Zeichen ihres inneren Lebensprinzips sein, wenn dieses die trinitarische *communio* ist?»<sup>28</sup> Vor diesem Einwand erscheint die konziliare Rede von der in der Kirche waltenden *communio hierarchica*, die in LG 21 und 22 begegnet und in der beigefügten *Nota explicativa praevia*<sup>29</sup> eigens hervorgehoben wird, als «eine *contradictio in adiecto*», als «ein hölzernes Eisen».<sup>30</sup> Nach Hilberath darf dieser Begriff nicht auf die Gesamtkirche, sondern allein auf die Körperschaft des *Ordo* angewendet werden, deren Auftrag darin liege, die Abhängigkeit der Kirche von ihrem Haupt Jesus Christus jenseits bestimmter gesamtkirchlicher Strukturmerkmale anzu-



zeigen.<sup>31</sup> «Hierarchie» und «Communio» driften mit dieser Option auseinander und kommen auf verschiedenen Ebenen zu stehen. Das Hierarchische wird zum klerikalen Sondergut, dem eine Art von Geschwisterlichkeit unter den übrigen Getauften gegenübertritt. Hingegen wussten sich die Konzilsväter von der Überzeugung geleitet, dass die hierarchische Gemeinschaft der Bischöfe um den Papst als Petrusnachfolger zugleich «die Vielfalt und Universalität des Gottesvolkes» und auf diese Weise «die Einheit der Herde Christi» darstellt (LG 22). Die «Herde» führt kein von der Hierarchie unabhängiges Eigenleben, wie umgekehrt die Gemeinschaft der Gesamtkirche den Klerus umfängt.

Hilberath hat zur Qualitätssicherung des kirchlichen Gemeinschaftslebens vier Postulate formuliert und dessen Urgrund einmal mehr im trinitarischen Gott verortet. Er schreibt: «*Communio* ist die vom dreieinigen Gott geschenkte (Teil-gabe), in der Taufe begründete und in der Eucharistie aktualisierte Verbundenheit der Christenmenschen. Dadurch haben sie Anteil an der Heilswirklichkeit (Teil-habe), die sie in der Welt durch (Teil-nahme) an der Sendung bezeugen».<sup>32</sup> Diese Formulierung transportiert ohne Zweifel genuin konziliares Gedankengut; aber der Tendenz, neben die Gemeinschaft der Gläubigen eine in sich geschlossene Gemeinschaft von Hierarchen zu stellen, leistet sie keinen Vorschub. Auf ihrer Grundlage scheint im Gegenteil die Integration der *communio hierarchica* in das kirchliche Gesellschaftsbild durchaus möglich zu sein: Gefordert wird von Hilberath erstens ein angst- und herrschaftsfreier innerkirchlicher Diskurs, den zweitens die Amtsträger nach Kräften fördern sollen; den Ortskirchen wird drittens die Stärkung ihres Selbstbewusstseins gegenüber der «römischen Dominanz» empfohlen, damit viertens die «befreiende» Erfahrung zu spüren sei, dass wirkliche und offene Kommunikation nicht zum Selbstverlust führt.<sup>33</sup>

Gemäß der den Postulaten vorgeschalteten trinitarischen Soteriologie der Selbstmitteilung Gottes plädiert der Tübinger Dogmatiker für ein Kirchenverständnis in Richtung *common ownership* bzw. der «*corporate identity*»<sup>34</sup> und – in der Konsequenz – für ein theologisches Denken, das kommunikationstheoretisch fundiert bleibt. Elaborierte Vorschläge dazu hat er zusammen mit dem Innsbrucker Religionspädagogen Matthias Scharer unter dem Schlagwort «Kommunikative Theologie» vorgelegt. Dieser Ansatz soll – grob umrissen – dem Auseinanderdriften von Lehre und pastoraler Wirklichkeit wehren, wobei dogmatisches Denken als «Reflexion auf den Glaubensvollzug der Kirche in seinen vielfältigen Ausdrucksformen wie in der Vielfalt seiner Subjekte» verstanden wird.<sup>35</sup> Als kirchliches Lebensprinzip gibt das *communio*-Ideal zugleich seinen erkenntnistheoretischen Impetus zu erkennen, so dass Hilberath formulieren kann: «Kommunikative Theologie» ist «diejenige Theologie, welche die kommunikative Praxis der *Communio*

der Glaubenden reflektiert». <sup>36</sup> Kirche ist demgemäß als *communio* «Kommunikationsgemeinschaft»; sie stellt sich als ein Forum dar, auf dem subjektive Glaubenserfahrungen zur Sprache kommen und durch den Dialog an theologischer und dogmatischer Relevanz gewinnen. So wachsen die Getauften zu einem von Gott aus Gnade gegebenen, «geschenkten Wir» heran. <sup>37</sup>

Hilberaths Ekklesiologie, deren Stärke darin liegt, das kommunikative Element in seiner die ganze Theologie betreffenden (und womöglich umformenden) Unterströmung wahrzunehmen, ist typisch für den konziliaren Rezeptionsschwerpunkt in den 80er und 90er Jahren des zwanzigsten Jahrhunderts. Sie ist nicht frei von einer amtskritischen Reserve, die dem Konzil wenig gerecht wird, und es stellt sich die Frage: Wie lassen sich Klerus und Volk auf eine gemeinsame Kommunikationskultur verpflichten, wenn es ein hierarchisches Reservat geben soll? Man muss darauf achten, dass Ordinierten nicht nunmehr zudiktiert wird, was sie früher gerne selbst für sich reklamiert haben: die Absonderung.

### *Communio ecclesiarum als Rechtsgestalt?*

Die ekklesiologische Vision des Konzils hat nicht nur auf dogmatisch-systematischem Gebiet zu Denkanstößen geführt, wobei hier – als Spezialfall – die Ökumene zu nennen wäre, vertreten etwa im Ansatz von Wolfgang Thönissen. <sup>38</sup> Auch das Kirchenrecht wusste auf der Basis der *communio*-Idee neue Wege zu gehen. Dafür sei beispielshalber auf Überlegungen des Münchener Kanonisten Winfried Aymans verwiesen, der zunächst daran erinnert, dass das Wort *communio* im CIC von 1917 auf den eucharistischen Kommunionempfang bezogen, also in einem engeren Sinn sakramental konnotiert war. Jahrzehnte später erfolgte die Ausweitung: «Communio ist dem Konzil jener Begriff, der die gnadenhafte Gemeinschaft von Menschen mit Gott und in einem die Gemeinschaft der mit Gott Verbundenen ausdrückt». <sup>39</sup> Kanonistisch interessant zeigte sich die Rede von der *communio ecclesiarum* im kirchlichen Verfassungsdiskurs. Die Wortverbindung selbst stellt einen (nicht nur) kanonistisch handhabbaren Neologismus dar, «der Sache nach aber», so Aymans, «ist die Communio Ecclesiarum in vielfacher Weise Gegenstand der Konzilsdarstellungen». <sup>40</sup>

Der entscheidende Anhalt findet sich in LG 23, wo es heißt, dass die «eine und einzige» katholische Kirche «in und aus Teilkirchen» besteht. Aymans sieht hier das «Gestaltgesetz der Kirche» erfasst, welches «mit genialer Einfachheit und Kürze formuliert» sei. <sup>41</sup> Die (unscheinbaren) Worte «in» und «aus» kennzeichnen je die Innen- und die Außenseite des vom Konzil angestoßenen, erneuerten Kirchenbildes: Als mysterienhafte Frucht der Selbstmitteilung Gottes verwirkliche sich die Glaubensgemeinschaft



ihrem verborgenen Wesen nach «in» Teilkirchen, welche unter der Leitung eines Bischofs die Sendung der Universalkirche konkretisieren und sakramental zur Geltung bringen. Strukturell – von außen also betrachtet – bringe der *communio*-Begriff zum Vorschein, dass die Gesamtkirche ein sozio-logisch und damit rechtlich greifbares Gewebe gelebter Beziehungen «aus» Teilkirchen sei; so lebe die Universalkirche nur auf, weil es die Ortskirchen gibt. Außen- und Innensicht bedürfen zwar der klaren Unterscheidung, «stehen aber nicht unverbunden nebeneinander»; sie greifen vielmehr «so ineinander», dass die *communio*-Idee bei einseitiger Gewichtung verloren ginge.<sup>42</sup> Würde nämlich der Präposition «in» Vorrang gegeben, ergäbe sich in der Konsequenz ein System, das den Ortskirchen Autokephalie zuerkennt. Der andere Fall – die Überbetonung der Präposition «aus» – machte die Weltkirche zur papalen Monarchie, die in den Ortskirchen lediglich Filialen unterhält.

Dass sich mit solchen Überlegungen unausweichlich die Frage nach dem Verhältnis von bischöflicher Kollegialität und päpstlichem Primat erhebt, versteht sich, zumal das Zweite Vatikanum auf diesem Gebiet sein unmittelbares Vorgängerkonzil fortgeschrieben hat: Der Dogmatisierung des päpstlichen Jurisdiktionsprimats und der päpstlichen Unfehlbarkeit unter bestimmten Bedingungen wurde die Autorität der Bischöfe gegenübergestellt. Sie ist so eingeschätzt, dass deren Kollegium wie der Papst selbst, der als sein Haupt fungiert, zum «Träger der höchsten und vollen Gewalt über die Kirche» aufsteigt (LG 22).

Wie sich beide Autoritäten genau genommen zueinander verhalten, geht aus dem Konzilstext nicht hervor. Es wurde aber zu Gunsten des Papstes festgestellt, dass kollegiale Akte ohne ihn unzulässig seien, da «der Herr allein Simon zum Fels und Schlüsselträger der Kirche bestellt» habe (LG 22). Auch die der Kirchenkonstitution beigefügte *Nota explicativa praevia*, die laut Aymans den Charakter einer «autoritativen päpstlichen Interpretation»<sup>43</sup> besitzt, zeigt sich tendenziös um die päpstliche Autorität besorgt. Sie fordert dazu auf, den Begriff Kollegium «nicht im *streng juristischen*» Sinn zu verstehen.<sup>44</sup> In diesem Fall wäre die völlige Gleichrangigkeit der Bischöfe mit dem Papst ausgesagt, der dann höchstens noch die Stellung eines *primus inter pares* beanspruchen könnte. So weit hat es das Konzil erst gar nicht kommen lassen, denn es stellt unmissverständlich klar, dass der römische Pontifex, «je nach den im Laufe der Zeit wechselnden Erfordernissen der Kirche» zu entscheiden hat, ob er die Primatialgewalt allein oder kollegial ausüben will.<sup>45</sup> Trotzdem besteht auch die Leitungshoheit des Episkopats «immer» und nicht nur dann, wenn sie der Papst in Geltung setzt.<sup>46</sup> Der ekklesiologischen Rezeption des Konzils ist hier eine bleibende Aufgabe gestellt.

### Ein Konzil der Paradoxe?

Die Diskussion über das ekklesiologische Erbe des Konzils ist (hoffentlich) noch lange nicht zu Ende. Dafür sind die Entwürfe zu selektiv, wenn nicht aporetisch: Der Verweis auf das Trinitarische versandet ekklesiologisch im Vagen und suggeriert ein bedenkliches Gottesbild; die Aufspaltung des *communio*-Gedankens in einen hierarchischen und einen laikalen Sektor gefährdet den kirchlichen Gemeinsinn, und Einseitigkeiten in Bezug auf die Autorität von Papst und Bischöfen tragen die Gefahr konzilswidriger Verwerfungen in sich.

Es ist ein Gebot der Stunde, den konziliaren *communio*-Gedanken als ekklesiologische Leitkategorie weiter auszubauen. Ausgangs- und Zielpunkt bleibt seine grundlegend mystische Dimension, die bei der nachrangigen soziologisch-juridischen wie auch ethischen Präzisierung uneingeschränkt zur Geltung kommen muss. Nimmt man also am Theologumenon der «Selbstmitteilung Gottes» Maß, gilt es herauszuarbeiten, dass alles Hierarchische ebenso vom Prinzip der Anteilhabe und Anteilgabe geprägt bleibt wie das Geschwisterliche. Ein herrschaftsfreies, von Lehramt und Jurisdiktion unberührtes kirchliches Forum kann es aus diesem Grund nicht geben. Schon vor Jahrzehnten hat daher Yves Congar versucht, die Aufgabe von Hierarchen und Gläubigen ohne besonderes Amt komplementär zu fassen: Während das Amt die soteriologische Vorgabe repräsentiert (*donné*), füllt das spirituelle Leben aller Getauften die Vorgabe mit Fleisch und Blut (*agi*).<sup>47</sup> Kirchliche *communio* lebt so aus dem Zusammenspiel ineinander greifender, unterschiedlich originierter Beauftragungen im Kontext der einen und unteilbaren kirchlichen Sendung.

Von da aus ließe sich das Kirchenbild des Konzils dedikatorisch wie kreatürlich zugleich interpretieren. Dedikatorisch: Christliches Leben verlangt ohne Zweifel die Zustimmung zu vorgegebenen soteriologisch-ekklesiologischen Daten. Dazu gehört unter anderem die Einsicht, dass sich niemand selbst zur Kirche erklären kann, dass die Inkarnation des Wortes die Institutionalisierung der Botschaft zur Folge hat, dass allein Christus Herr der Kirche ist und von daher das apostolische Amt seinem Kern nach vikarial (im Dienst einer Durchgabe), nicht ikonologisch (im Sinn eines bevorzugten Standes) zu begreifen ist. Hingegen ist kreatürlich gedacht zu unterstreichen, dass es in der Kirche immer auch um Ermächtigung geht, das heißt: Es hängt Wesentliches davon ab, dass sich ihre Sendung «von oben» her in Menschen verleiht, die ihr durch die Art und Weise ihrer Lebensführung und durch ihren gegenseitigen Gehorsam Form und Gesicht geben. Dass der *communio*-Begriff des Konzils die beiden genannten Dimensionen – das Dedikatorische wie das Kreatürliche – in sich trägt und einfordert, zeigt die oben durchgeführte Verwendungsanalyse.



Auf die hermeneutische Frage bezogen bedeutet dies, konziliare Texte so zu lesen, dass man verschiedene Geltungsansprüche bestehen lässt, ohne die Spannung, die dadurch entsteht, aufzulösen: Kontroverse Aspekte, die der Konzilstext buchstäblich zusammenzwingt, markieren Grenzbereiche, die nicht überschritten werden dürfen, wenn genuin kirchliches Terrain gewahrt bleiben soll. Von Korrelation oder Polarität zu sprechen, wäre zu irenisch. Eher geeignet ist die Denkform des Paradoxalen: Sie respektiert unbedingte Geltungsansprüche ohne Harmonisierungsdrang. Die Konzilsdokumente sind augenscheinlich nach diesem Prinzip gebaut: Ja zum Papsttum und Ja zur bischöflichen Kollegialität! Der Interpret ist gezwungen, den Blick von hier nach dort oszillieren zu lassen und damit einen Geltungsraum auszumessen, innerhalb dessen sich unterschiedliche Konzepte zu bewähren haben. Der Papst widerstreitet dem Episkopalismus, das Kollegium der Bischöfe der ultramontanen Versuchung. Papal zu denken ist also nicht abwegig; und doch werten andere Textpassagen kraftvoll die Bischöfe auf. Der Widerstreit selbst hält die Kirche lebendig und in der Ordnung.

Aus der ekklesiologischen Vision der Konzilsväter ist also mit gutem Grund keine Synthese geworden. Das kann im Umgang mit den Texten nur heißen, ebenfalls auf die Synthese zu verzichten – zugunsten des gelebten kirchlichen Auftrags. Die kirchliche *communio* vollzieht sich im selben Moment ‚juridisch-dedikatorisch‘ und ‚kreatorisch-geschwisterlich‘: dedikatorisch, weil niemand kirchlich zu leben vermag, ohne vom Herrn der Kirche zu empfangen, was nur er selbst geben kann (apostolischer Dienst als Vikariat); kreatorisch, weil es das Volk Gottes im Ganzen ist, das die Kirche als soziale Größe im Gang der Zeit sichtbar macht (Volk Gottes als *communio sanctorum*).

Und die Synthese? Sie ist – um an ein Wort Henri de Lubacs zu erinnern – der Endzeit vorbehalten, denn sie ist die «Vorderseite» dessen, was sich als Paradox im Hier und Jetzt nur von der «Rückseite», also bruchstückhaft, zeigt.<sup>48</sup>

#### ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> So geht es etwa der breit angelegten Konziliengeschichte von Alberigo und Wassilowsky darum, eine möglichst große Auswahl an Quellen, «die aus allen Gruppierungen des Konzils stammen [auszuwerten], ohne dabei irgendeiner Strömung den Vorrang zu geben»: G. ALBERIGO / G. WASSILOWSKY, *Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils 1959-1965*, Bd. IV. *Die Kirche als Gemeinschaft*. September 1964–September 1965, Ostfildern 2006, XIX.

<sup>2</sup> Vgl. die scholastische Untersuchung von J.F.R. STOCKMANN, *Joannis de Turrecremata O.P. vitam eiusque doctrinam de corpore Christi mystico scholasticorum medioaevalium traditione illustratam et explicatam*, Freiburg i.Ue. 1951. Zum Problem der Univozisierung vgl. Y. CONGAR, *Die Lehre von der Kirche von Augustinus bis zum Abendländischen Schisma* (Handbuch der Dogmengeschichte III. 3c), Freiburg i. Br. u.a. 1971, 30–35.

<sup>3</sup> Zur historischen Entwicklung des Gedankens vgl. P. GRANFIELD, *The Church as societas perfecta in the Schemata of Vatican I*, in: *Church History* 48 (1979) 107–118; zum späteren Schicksal des Begriffs vgl. DERS., *Aufkommen und Verschwinden des Begriffs «societas perfecta»*, in: *Concilium* 18 (1982) 460–464.

<sup>4</sup> Vgl. DH 3802.

<sup>5</sup> Vgl. DH 3821; dazu L. BOISVERT, *Doctrina de membris ecclesiae iuxta documenta magisterii recentiora. A concilio Vaticano Primo ad encyclicam «Mystici Corporis»*, Montreal 1961.

<sup>6</sup> Vgl. die Kritik bei B. NITSCHKE, *Geistvergessenheit und Wiederentdeckung des Heiligen Geistes auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil*, in: DERS. (Hg.), *Atem des sprechenden Gottes. Eine Einführung in die Lehre vom Heiligen Geist*, Regensburg 2003, 102–144.

<sup>7</sup> Vgl. DH 3074.

<sup>8</sup> Zur Entstehungsgeschichte des Textes vgl. G. ALBERIGO (Hg.), *Constitutionis dogmaticae Lumen gentium synopsis historica*, Bologna 1975, 3–340, sowie H. SCHAUF, *Das Leitungsamt der Bischöfe. Zur Textgeschichte der Konstitution «Lumen Gentium» des II. Vatikanischen Konzils* (*Annuario Historiae Conciliorum Supplementum* 2), München 1975, 91–93; P.M. PEJIC, *De fontibus et argumentis iuridicis in constitutione «Lumen gentium»*, Rom 1969, 91–116. Eine neuere Zusammenfassung des Forschungsstandes mit einer Analyse der Vorgängerschemata von LG findet sich bei P. HÜNERMANN, *Theologischer Kommentar zur dogmatischen Konstitution über die Kirche «Lumen Gentium»*, in: DERS., u.a. (Hg.), *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Bd. 2, Freiburg i. Br. 2004, 291–351.

<sup>9</sup> A. GRILLMEIER, *Kommentar zu LG, Kap. 1*, in: *Lexikon für Theologie und Kirche* (1966), Konzil I, 157.

<sup>10</sup> Ebd.

<sup>11</sup> Vgl. O. SAIER, *«Communio» in der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils. Eine rechtsbegriffliche Untersuchung* (Münchener Theologische Studien III. 32), München 1973, 138–140.

<sup>12</sup> Vgl. die unter zweierlei Titeln, aber seitenidentisch erschienene Arbeit von A. ACERBI, *Due ecclesiologie. Ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di comunione nella «Lumen gentium»* (*Collana nuovi saggi teologici* 4), Bologna 1975, 107–111; DERS., *Da una ecclesiologia giuridica a una ecclesiologia di comunione. Analisi del passaggio nella elaborazione della Costituzione Dogmatica «Lumen Gentium»*, Milano 1974; DERS., *Die ekklesiologische Grundlage der nachkonziliaren Institutionen*, in: G. ALBERIGO, u.a. (Hg.), *Kirche im Wandel. Eine kritische Zwischenbilanz nach dem II. Vatikanum*, Düsseldorf 1982, 208–240.

<sup>13</sup> Vgl. HÜNERMANN, *Theologischer Kommentar* (s. Anm. 8), 551.

<sup>14</sup> W. THÖNISSEN, *Gemeinschaft durch Teilhabe an Jesus Christus. Ein katholisches Modell für die Einheit der Kirchen*, Freiburg i. Br. u.a. 1996, 71.

<sup>15</sup> O. H. PESCH, *Das Zweite Vatikanische Konzil 1962–1965. Vorgeschichte – Verlauf – Ergebnisse – Nachgeschichte*, Würzburg 1993, 191.

<sup>16</sup> Vgl. J. RATZINGER, *Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie*, Düsseldorf 1970, 147–170; an Sekundärliteratur vgl. G. JANKOWIAK, *Volk Gottes vom Leib Christi her. Das eucharistische Kirchenbild von Joseph Ratzinger in der Perspektive der Ekklesiologie des 20. Jahrhunderts* (*Bamberger Theologische Studien* 28), Frankfurt a. M. 2005, 202–208; M. M. SURJ, *Ekklesiologie und Ökumenismus bei Joseph Ratzinger. Einheit im Glauben – Voraussetzung der Einheit der Christenheit*, St. Ottilien 2006.

<sup>17</sup> Vgl. G. MAZZILLO, *Subjekt-Sein der Armen in der Kirche als Volk Gottes*, Würzburg 1983; M. EBENHOCH, *Das Theologumenon des «gekreuzigten Volkes» als Herausforderung für die gegenwärtige Soteriologie* (*Religion – Kultur – Recht* 10), Frankfurt a. M. 2008, 112–116.

<sup>18</sup> W. KASPER (Hg.), *Zukunft aus der Kraft des Konzils. Die außerordentliche Bischofssynode '85. Die Dokumente mit einem Kommentar*, Freiburg i. Br. u.a. 1986, 26.

<sup>19</sup> KASPER, *Zukunft aus der Kraft des Konzils* (s. Anm. 18), 33.

<sup>20</sup> Kongregation für die Glaubenslehre, *Schreiben an die Bischöfe der katholischen Kirche über einige Aspekte der Kirche als Communio*, 28. Mai 1992 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 107), Bonn 1992, 5. Hervorhebungen im Original.



<sup>21</sup> Der Begriff *koinonia* diene im profanen Griechisch als «Formel für eine rechtlich hergestellte Beziehung im Sinn einer vertraglichen Bindung»: I. RIEDEL-SPANGENBERGER, *Die Communio als Strukturprinzip der Kirche und ihre Rezeption im CIC/1983*, in: Trierer Theologische Zeitschrift 97 (1988) 220.

<sup>22</sup> G. GRESHAKE, *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*, Freiburg i. Br. 2001, 182. Zur Grundlegung des Communio-Begriffs im Sinne Greshakes vgl. DERS., *Streit um die Trinität. Ein Diskussionsbeitrag*, in: Herder-Korrespondenz 56 (2002) 534–537, sowie DERS., *Communio – Schlüsselbegriff der Dogmatik*, in: G. BIEMER u.a. (Hg.), *Gemeinsam Kirche sein. Theorie und Praxis der Communio* (FS O. Saier), Freiburg i.Br. u.a. 1992, 90–121. Eine Untersuchung über die Reichweite von Greshakes Communio-Verwendung findet sich bei M. BOLLIG, *Einheit in der Vielfalt. Communio als Schlüsselbegriff des christlichen Glaubens im Werk von Gisbert Greshake* (Bonner dogmatische Studien 37), Würzburg 2004.

<sup>23</sup> GRESHAKE, *Der dreieine Gott* (s. Anm. 22), 377. Zur ekklesiologischen Anwendung der Communio vgl. neuerdings auch DERS., *Trinitarische Ekklesiologie als Chance für die Ökumene*, in: *Catholica* (M) 64 (2010) 128–138.

<sup>24</sup> Vgl. Y. CONGAR, *Der Heilige Geist*, Freiburg i.Br. u.a. 1982, 160–167.

<sup>25</sup> GRESHAKE, *Der dreieine Gott* (s. Anm. 22), 383.

<sup>26</sup> Vgl. zum Beispiel J. WERBICK, *Kirche. Ein ekklesiologischer Entwurf für Studium und Praxis*, Freiburg i. Br. 1994, 344–347; M. KEHL, *Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie*, Würzburg 1992, 51.

<sup>27</sup> B.J. HILBERATH, *Kirche als communio. Beschwörungsformel oder Projektbeschreibung?*, in: Theologische Quartalschrift 174 (1994) 46.

<sup>28</sup> HILBERATH, *Kirche als communio* (s. Anm. 27), 51.

<sup>29</sup> Vgl. NE 2.

<sup>30</sup> HILBERATH, *Kirche als communio* (s. Anm. 27), 52.

<sup>31</sup> Vgl. B.J. HILBERATH, *Communio hierarchica. Historischer Kompromiss oder hölzernes Eisen?*, in: Theologische Quartalschrift 177 (1997) 213f., 218f.; vgl. neuerdings auch DERS., *Jetzt ist die Zeit. Ungeduldige ökumenische Zwischenrufe*, Mainz 2010, 91.

<sup>32</sup> B.J. HILBERATH, *«Nur der Geist macht lebendig».* *Zur Rezeption von Lumen Gentium*, in: P. HÜNERMANN, u.a. (Hg.), *Das Zweite Vatikanische Konzil und die Zeichen der Zeit heute*, Freiburg i. Br. u.a. 2006, 257f. Hervorhebungen im Original.

<sup>33</sup> Vgl. HILBERATH, *Kirche als communio* (s. Anm. 27), 63–65; vgl. auch DERS., *Vorgaben für die Ausarbeitung der Communio-Ekklesiologie*, in: DERS. (Hg.), *Communio – Ideal oder Zerrbild von Kommunikation?* (Quaestiones disputatae 176), Freiburg i. Br. u.a. 1999, 295.

<sup>34</sup> B.J. HILBERATH, *Corporate Identity für das Unternehmen Kirche*, in: DERS. u.a. (Hg.), *Ist Kirche planbar? Organisationsentwicklung und Theologie in Interaktion* (Kommunikative Theologie), Mainz 2002, 101–104.

<sup>35</sup> HILBERATH, *Kirche als communio* (s. Anm. 27), 49.

<sup>36</sup> M. SCHARER/B.J. HILBERATH, *Kommunikative Theologie. Eine Grundlegung* (Kommunikative Theologie), Main 2003, 24. Eine Kurzdarstellung des Modells aus praktisch-theologischer Perspektive findet sich bei G. SCHNEIDER, *Auf dem Fundament von Dogma und Geschichte. Der pastoraltheologische Entwurf Franz Xaver Arnolds (1898–1969)*, Ostfildern 2009, 311–320.

<sup>37</sup> SCHARER/HILBERATH, *Kommunikative Theologie* (s. Anm. 36), 96.

<sup>38</sup> Vgl. Anm. 14.

<sup>39</sup> W. AYMANS, *Die Kirche – Das Recht im Mysterium Kirche*, in: J. LISTL u.a. (Hg.), *Handbuch des katholischen Kirchenrechts*, Regensburg 1999, 11; vgl. auch DERS., *Die Communio Ecclesiarum als Gestaltgesetz der einen Kirche*, in: *Archiv für katholisches Kirchenrecht* 139 (1970) 70–75.

<sup>40</sup> W. AYMANS, *Gliederungs- und Organisationsprinzipien*, in: LISTL, *Handbuch* (s. Anm. 39), 315.

<sup>41</sup> AYMANS, *Gliederungs- und Organisationsprinzipien* (s. Anm. 40), 316.

<sup>42</sup> AYMANS, *Gliederungs- und Organisationsprinzipien* (s. Anm. 40), 317.

<sup>43</sup> W. AYMANS, *Papst und Bischofskollegium als Träger der kirchlichen Hirtengewalt. Gedanken zu einer Schrift gleichen Titels von W. Bertrams*, in: *Archiv für katholisches Kirchenrecht* 135 (1966)

137. Zur Deutung der Nota vgl. auch J. GROOTAERS (Hg.), *Primauté et collégialité. Le dossier de Gérard Philips sur la Nota Explicativa Praevia* (Bibliotheca ephemeridum theologicarum Lovaniensium 72), Louvain 1986, 23–61.

<sup>44</sup> NE 1., Hervorhebungen dort.

<sup>45</sup> NE 3.

<sup>46</sup> NE 4.

<sup>47</sup> Vgl. Y. CONGAR, *Esquisses du mystère de l'Église* (Unam Sanctam 8), Paris 1953, 111f.

<sup>48</sup> H. de LUBAC, *Glaubensparadoxe* (Kriterien 28), Einsiedeln 1972, 7.



MICHAEL FIGURA · BINGEN-DIETERSHEIM

## HAUPT UND LEIB, EIN CHRISTUS

### *Eucharistie und Kirche*

#### *1. Die Kirche als Leib Christi*

Das paulinische Bild von der Kirche als einem Leib, dessen Haupt der erhöhte Christus ist, der in der Vielzahl seiner Glieder eine Einheit schafft, ist für die katholische Ekklesiologie prägend geworden. «Denn wie wir an einem Leib viele Glieder haben, aber nicht alle Glieder dieselbe Tätigkeit ausüben, so sind wir, die Vielen, ein Leib in Christus, untereinander aber Glieder.» (Röm 12,4f) Doch die Vielen sind nicht nur *ein* Leib in Christus (*hen soma en Christoi*), was unbestimmt bleiben könnte, sondern *der* Leib Christi (*soma Christou*), worauf der Apostel in 1Kor 6,15ff; 10,17; 12,12–27 hinweist. *Soma Christou* ist der entscheidende paulinische Begriff für die Kirche. Er gelangt in den *Deuteropaulinen* zu seiner ganzen Fülle. So heißt es im *Kolosserhymnus*: «Und er selbst (Jesus Christus) ist das Haupt des Leibes der Kirche; er ist der Anfang, der Erstgeborene aus den Toten, damit er in allem den Vorrang habe.» (Kol 1,18) Der *Epheserbrief* weist in seinem Hymnus auf den göttlichen Heilsplan implizit auf die Kirche hin (vgl. Eph 1,3–14). Deutlicher wird er in den Aussagen über die christliche Familienordnung: «Einer ordne sich dem anderen unter in der gemeinsamen Ehrfurcht vor Christus. Ihr Frauen, ordnet euch euren Männern unter wie dem Herrn, denn der Mann ist das Haupt der Frau, wie auch Christus das Haupt der Kirche ist, er selbst als Retter des Leibes.» (Eph 5,21ff) Hier wird das Verhältnis von Christus und Kirche aus der christlichen Familienordnung, dem Zusammenleben von Mann und Frau und ihrer Nachkommenschaft, erklärt.

Daneben wird durch den Begriff des Hauptes auch deutlich, dass Christus der Kirche übergeordnet und diese ihm untergeordnet ist. Als Haupt des Leibes ist Christus auch der, von dem her und auf den hin die Kirche wächst (vgl. Eph 4,15f). Er ist immerwährender Grund und immerwährendes Ziel des Leibes, der Kirche. Der kirchliche Leib auf Erden macht zugleich das

MICHAEL FIGURA, 1943 in Gleiwitz geboren, studierte Theologie in Mainz, Rom und Freiburg; Priesterweihe 1969. Von 1986–1996 war er Sekretär der Glaubenskommission der Deutschen Bischofskonferenz. Seit 2000 Pfarrer in Bingen-Dietersheim.

Haupt im Himmel erreichbar, vor allem durch die eucharistische Vergegenwärtigung Christi in der Messfeier. Darauf weist implizit der Apostel auch in seiner Abschiedsrede in Milet hin, zu der er die Ältesten (*presbyteroi*), die er wenige Verse später Bischöfe (*episkopoi*) nennt, einlädt und denen er die Mahnung gibt: «Gebt acht auf euch und auf die ganze Herde, in der euch der Heilige Geist zu Bischöfen bestellt hat, damit ihr als Hirten für die Kirche Gottes sorgt, die er sich durch das Blut seines eigenen Sohnes erworben hat.» (Apg 20,28)

Innerhalb dieses Leibes Christi geht es auch um das Verhältnis der Glieder, der einzelnen Gläubigen, zueinander. Der Leib Christi steht immer schon *vor* den einzelnen Gliedern. Nicht die Glieder konstituieren den Leib, sondern der Leib die ihm eingefügten Glieder. Der Leib ist dann die Gemeinschaft der Glieder. Das ist der entscheidende Gesichtspunkt in Röm 12,3-8 und im bereits erwähnten Text 1Kor 12,12-27. Danach ist der Leib ein soziales Gebilde, eine Körperschaft. Die durch das Haupt geeinte Schar der Glieder stellt die Kirche dar. In diesem Sinn besagt *Leib*, dass die einzelnen Glieder, die Gläubigen, aufeinander angewiesen und füreinander da sind; sie freuen sich miteinander, leiden miteinander, sorgen füreinander.

Der biblische Gedanke der Kirche als Leib Christi durchzieht von Anfang an die Ekklesiologie und die Theologie. Ein Höhepunkt in der Väterzeit ist *Augustinus* (354-430). Für ihn gilt: Haupt und Leib, *ein* Christus. Das erläutert er sowohl in seinen *Sermones* als auch seinen *Enarrationes in Psalmos*. Er bezieht sich dabei auch auf das Jesuswort: «Saul, Saul, was verfolgst du mich?» (Apg 9,4) Saulus hatte zwar bisher nur die Urgemeinde in Jerusalem verfolgt, nun auf dem Weg nach Damaskus wird er mit einer Frage konfrontiert, die sein Leben ändern wird. Doch Christus und die Kirche gehören nach dem Jesuswort vor Damaskus zusammen. Augustinus hat dieses Ereignis zusammengefügt in die Aussage: «Wenn also jener (Christus) als Haupt, wir als Leib sprechen, dann spricht der ganze Mensch; ob der Leib spricht oder die Glieder, der eine Christus spricht.»<sup>1</sup> Im Kommentar zum Ersten Johannesbrief benutzt der Bischof von Hippo Regius die Bezeichnung *Christus totus* (der ganze Christus), um zum Ausdruck zu bringen, dass zu *Christus in seiner Ganzheit* Haupt (Christus) und Leib (Kirche) gehören.<sup>2</sup>

Da die gesamte Geschichte von Kirche als Leib Christi hier nicht weiter verfolgt werden kann<sup>3</sup>, sei nur noch kurz auf die Enzyklika Papst Pius XII. *Mystici Corporis* und dann auf das Zweite Vaticanum hingewiesen.

*Mystici Corporis*, mitten im Zweiten Weltkrieg am 29. Juni 1943 erschienen<sup>4</sup>, hat eine neue Sicht der Kirche eingeleitet, der unter anderen Romano Guardini, *Vom Sinn der Kirche* (1922) sowie Henri de Lubac mit seinen bahnbrechenden Werken *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme* (1938; 2003 [Oeuvres complètes VII]) und *Corpus Mysticum. L'Eucharistie et*



*l'Église au Moyen Âge. Étude historique* (<sup>2</sup> 1949; 2010 [Oeuvres complètes VII]) den Weg bereitet haben.

Die Enzyklika stellt eine dynamische Sicht der Kirche heraus: Haupt und Glieder des mystischen Leibes wirken zusammen; Christus ist so in der Kirche gegenwärtig, dass diese gleichsam «die zweite Person Christi ist» (217). Der Heilige Geist bildet die Seele der Kirche. Die entscheidende Bedeutung des Begriffs «mystischer Leib» besteht darin: «denn durch ihn kann der gesellschaftliche Leib der Kirche, dessen Haupt und Leiter Christus ist, von seinem physischen Leib unterschieden werden, der, aus der jungfräulichen Gottesgebärerin geboren, nun zur Rechten des Vaters sitzt und sich unter den eucharistischen Schleiern verbirgt; und er kann unterschieden werden [...] von jedem naturhaften Körper» (221). Die Enzyklika entfaltet letztlich ein organisches und pneumatologisches Bild der Kirche, das eine entscheidende Basis für die Ekklesiologie des Zweiten Vaticanums bildete.<sup>5</sup>

Nach den Bildern der Kirche (LG 6) kommt das Zweite Vaticanum auf die Wesenseigenschaften der Kirche zu sprechen, zu denen die Bezeichnung als Leib Christi gehört. Dazu schreibt das Konzil: «Indem er (der Sohn Gottes) [...] seinen Geist mitteilte, hat er seine Brüder, die er aus allen Völkern zusammenrief, in geheimnisvoller Weise (*mystice*) gleichsam zu seinem Leib gemacht. In jenem Leib strömt Christi Leben auf die Gläubigen über, die durch die Sakramente auf geheimnisvolle und doch wirkliche Weise (*arcano ac reali modo*) mit Christus, der gelitten hat und verherrlicht ist, vereinigt werden.» (LG 7) Das Haupt dieses Leibes ist Christus, dem alle Glieder gleichgestaltet werden müssen.

Mit der Kirche als Leib Christi ist für das Konzil untrennbar der Gedanke verbunden, dass Christus die Kirche als seine Braut liebt: «Die Kirche, die sein Leib und seine Fülle ist, erfüllt er mit seinen göttlichen Gaben (vgl. Eph 1,22–23), damit sie sich ausweite und gelange zu der ganzen Fülle Gottes (vgl. Eph 3, 19).» (LG 9)

## 2. Warum wird die Kirche mystischer Leib Christi genannt?

Henri de Lubac hat in seiner bereits erwähnten historischen Studie *Corpus Mysticum*, in der er sich mit Kirche und Eucharistie im Mittelalter beschäftigt, herausgestellt, dass im Denken des gesamten christlichen Altertums Eucharistie und Kirche verbunden sind. Demnach verhält sich die Eucharistie zur Kirche wie die Ursache zur Wirkung, das Mittel zum Zweck und wie das Zeichen zur Wirklichkeit.<sup>6</sup> Er weist an den beiden Abendmahlsstreiten des 10./11. Jahrhunderts, die sich vor allem zwischen Paschasius Radbertus und Rathramnus (erster Abendmahlsstreit) sowie Berengar von Tours und Lanfrank (zweiter Abendmahlsstreit)<sup>7</sup> abspielten auf die Begriffsverschiebung von *corpus verum* und *corpus mysticum* hin. Während für die

Väter und die frühmittelalterlichen Theologen die Kirche der wahre Leib Christi (*verum corpus Christi*) ist, wird die Eucharistie bei aller Realität des sakramentalen Leibes doch häufig als mystischer Leib Christi (*mysticum Christi corpus et sanguis*) bezeichnet. Dahinter steht das mystische Vokabular der Alten Kirche: «In der christlichen Tradition, der griechischen sowohl wie der lateinischen, der liturgischen sowohl wie der »theologischen«, wird alles, was auf das Mysterium des Altares Bezug hat, reichlich und beinahe unbesehen mit dem Begriff »mystisch« bedacht. Nichts erscheint deshalb normaler [...], als dass man den eucharistisch gegenwärtigen Leib Christi mit »mystisch« bezeichnet [...]. Die Tradition wies darauf hin, dass der Leib Christi auf dem Altar Gegenwart wurde durch »mystische Worte«, »mystische Segnungen«; diese waren umgeben von »mystischen Zeichen« und »mystischen Handlungen«, die der Priester über einer »mystischen Mischung« von Wasser und Wein in einem »mystischen Kelch« vornahm...»<sup>8</sup>

Die genannte Begriffsverschiebung beginnt mit dem in der Zeit der Abendmahlsstreite noch ungeklärten Verhältnis vom neuplatonischen Bilddenken (*imago, figura*) zur *veritas*, d.h. der Sache selbst. In diesem Kontext bahnte sich langsam an, dass die Eucharistie zum *corpus verum* wurde, da ihre Bezeichnung als *corpus mysticum* eine Abschwächung ihrer Realität als Leib des menschgewordenen, gekreuzigten und auferstandenen sowie erhöhten Herrn bedeuten könnte.

Wir beten die Eucharistie an: *Ave, verum corpus, natum de Maria Virgine*. Wir glauben die Kirche (*credo Ecclesiam*) als den mystischen Leib Christi.

De Lubac weist darauf hin, dass der genannte Übergang sich bei den Vätern in raschem Schwung so vollzieht, dass wenn »das Wort »Leib Christi« ohne weitere Erklärung vorkommt, oft nicht die Eucharistie, sondern die Kirche damit gemeint ist.«<sup>9</sup>

Bereits zwanzig Jahre vor *Lumen Gentium* (1964) hat de Lubac theologie- und dogmengeschichtlich die Einheit in der Unterscheidung von sakramentalem und kirchlichem Leib untersucht und als Ergebnis seiner Forschungen festgehalten: »Nun aber ist die Eucharistie das mystische Prinzip, das auf dauerhafte Weise im Schoß der christlichen Gesellschaft sich auswirkt [...] Sie ist das universale Band, die unaufhörlich sprudelnde Quelle. Mit dem Fleisch und dem Blut des Erlösers genährt, werden alle seine Gläubigen »mit einem einzigen Geiste getränkt«, der sie wahrhaft zu einem einzigen Leib zusammenschweißt. Wörtlich gilt also: die Eucharistie *macht* die Kirche.«<sup>10</sup>

### 3. Die Eucharistie macht die Kirche – Die Kirche macht die Eucharistie

In *Méditation sur l'Église* (1953) erweitert de Lubac die eben zitierte Aussage aus *Corpus Mysticum*, indem er das wechselseitige Verhältnis von Eucharistie



und Kirche herausstellt: «Die Kirche macht die Eucharistie» – «Die Eucharistie macht die Kirche»<sup>11</sup>. Papst Johannes Paul II. hat in seiner letzten Enzyklika *Ecclesia de Eucharistia* vom 17. April 2003 diese Aussage de Lubacs aufgegriffen. Dadurch wird die enge Verbindung zwischen Eucharistie und Kirche herausgestellt. Nach katholischem Verständnis gibt es nicht Kirche ohne Eucharistie und nicht Eucharistie ohne Kirche. Damit ist die eucharistische Ekklesiologie angesprochen, von der im Gefolge des Zweiten Vatikanums häufig die Rede ist. Doch die Wurzeln der eucharistischen Ekklesiologie gehen ins Neue Testament zurück.

### 3.1 Das Werden einer eucharistischen Ekklesiologie

Für Paulus wie auch für die Kirchenväter und die Theologen des Mittelalters, vor allem Thomas von Aquin<sup>12</sup>, ist die Kirche als Leib Christi untrennbar mit der Eucharistie verbunden. Die biblische Grundstelle für eine eucharistische Ekklesiologie findet sich 1 Kor 10,16f: «Ist der Kelch des Segens, über den wir den Segen sprechen, nicht Teilhabe am Blut Christi? Ist das Brot, das wir brechen, nicht Teilhabe am Leib Christi? Weil es ein Brot ist, sind wir viele ein Leib, denn wir alle haben teil an dem einen Brot.» Die frühen Glaubensbekenntnisse nehmen den Gedanken auf, dass Kirche überall dort ist, wo sich Christen zur Feier des Herrenmahls versammeln.<sup>13</sup> Im Apostolischen Glaubensbekenntnis, dem Taufbekenntnis der römischen Kirche, wird die *communio sanctorum* (Gemeinschaft der Heiligen) erwähnt. Im ursprünglichen Sinn ist damit die Gemeinschaft an heiligen Dingen (*sancta*) gemeint, d.h. die Eucharistie, die Christus der Kirche geschenkt hat als Band der Vereinigung mit dem dreifaltigen Gott, das die Teilnehmer zu Heiligen (*sancti*) macht.

Besonderen Einfluss auf die eucharistische Ekklesiologie der Alten Kirche hat der bereits erwähnte Bischof *Augustinus* ausgeübt. In seinen schon genannten Predigten (*sermones*) in seiner Bischofsstadt Hippo Regius behandelt er mehrfach die Wechselbeziehung zwischen Eucharistie und Kirche. So ruft er den zur Eucharistiefeier Versammelten zu: «Wissen müsst ihr, was ihr empfangen habt, was ihr empfangen werdet, was ihr täglich empfangen sollt.» Augustinus erklärt diese Aufforderung dann genauer: «Wenn du den Leib Christi verstehen willst, dann höre den Apostel, der den Gläubigen sagt: «Ihr aber seid der Leib Christi und Glieder» [1 Kor 12,27]. Wenn aber ihr Leib Christi und Glieder seid, dann ist euer Geheimnis auf dem Altar (*mensa dominica*) niedergelegt. Ihr empfangt euer Geheimnis. Auf das, was ihr seid, antwortet ihr Amen, und mit der Antwort unterschreibt ihr es.»<sup>14</sup>

Eucharistische Ekklesiologie versteht die katholische Kirche als eine Gemeinschaft von Kirchen (*communio ecclesiarum*), die miteinander in Kommuniongemeinschaft stehen. Mit *Koinonia* und *Communio* werden allerdings

seit der frühen Kirche nicht nur die sakramentale Eucharistie bezeichnet, sondern auch andere Akte gegenseitiger Gemeinschaft, z.B. gegenseitige Besuche, Briefe, Benachrichtigungen.

Die Vielfalt unterschiedlicher katholischer Riten im Vorderen Orient, die mit der Kirche von Rom in Gemeinschaft stehen, hat sich eindrucksvoll auf der Sondersynode für den Nahen Osten im Oktober 2010 in Rom gezeigt.

Vor allem aber lebt die Kirche in Eucharistiegemeinschaften, denn in jeder Eucharistiefeier ist «nach der Konsekration von Brot und Wein unser Herr Jesus Christus als wahrer Gott und Mensch wahrhaft, wirklich und substanzhaft unter der Gestalt jener sinnenfälligen Dinge enthalten.»<sup>15</sup>

Der Grundgedanke der eucharistischen Ekklesiologie (Die Eucharistie macht die Kirche – Die Kirche macht die Eucharistie) gerät zwar nie in Vergessenheit, tritt aber seit dem Spätmittelalter vor allem in der westlichen Kirche zeitweilig in den Hintergrund. Im 20. Jahrhundert wird er zuerst von russisch-orthodoxen Exiltheologen neu herausgestellt, vor allem von *Nikolaj Afanasjew* (1893–1966), dessen eucharistische Ekklesiologie durch *Alexander Schmemmann*<sup>16</sup> (1921–1983) und andere weitergeführt und in wesentlichen Punkten auch korrigiert wurde.

Im Raum der katholischen Kirchen haben besonders die bereits erwähnten Theologen *Henri de Lubac* (1896–1991) und *Romano Guardini* (1885–1968) bahnbrechend für die eucharistische Ekklesiologie des Zweiten Vaticanums gewirkt.

Im Katechismus der Katholischen Kirche findet sich eine eucharistische Ekklesiologie, die mit dem Papsttum zusammenhängt: «Die ganze Kirche ist mit dem Opfer und der Fürbitte Christi vereinigt. Da der Papst mit dem Petrusdienst in der Kirche betraut ist, ist er an jeder Eucharistiefeier beteiligt, in der er als Zeichen und Diener der Einheit der Gesamtkirche genannt wird.» (Nr. 1369)

### 3.2 Ansätze eucharistischer Ekklesiologie in *Lumen Gentium*

Das Zweite Vaticanum besitzt noch keine bis ins Detail ausgearbeitete eucharistische Ekklesiologie. Dennoch finden sich Ansätze dazu vor allem in den ersten drei Kapiteln der Dogmatischen Kirchenkonstitution.<sup>17</sup> Die Beziehung zwischen Eucharistie und Kirche kommt dadurch zum Ausdruck, dass das eucharistische Opfer «Quelle und Höhepunkt des ganzen christlichen Lebens» ist. «Durch den Leib Christi in der heiligen Eucharistie gestärkt, stellen sie [die Gläubigen] [...] die Einheit des Volkes Gottes, die durch dieses hoherhabene Sakrament sinnvoll bezeichnet und wunderbar bewirkt wird, auf anschauliche Weise dar.» (LG 11)

Kurz nach der außerordentlichen Bischofssynode 1985, 20 Jahre nach Abschluss des Zweiten Vaticanums, hat der jetzige Papst Benedikt XVI, da-



mals noch Präfekt der Glaubenskongregation, einen wegweisenden Artikel über die Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils veröffentlicht, in dem er auch deren eucharistische Bedeutung herausstellt. Eucharistische Ekklesiologie ist vor allem dadurch gekennzeichnet, «dass nun Jesu letztes Abendmahl als der eigentliche Akt der Kirchengründung erkennbar wird [...] Das Abendmahl ist der Anfang der Kirche. Denn immer bedeutet es, dass Eucharistie Menschen zusammenschließt, nicht nur untereinander, sondern mit Christus, und dass sie so Menschen zur Kirche macht. Zugleich ist damit auch schon die grundlegende Verfassung der Kirche gegeben: Kirche lebt in Eucharistiegemeinschaften. Ihr Gottesdienst ist ihre Verfassung, denn sie ist ihrem Wesen nach Gottesdienst und darum Menschen-dienst, Dienst der Weltverwandlung.»<sup>18</sup>

In jeder Eucharistiefeier ist der auferstandene und erhöhte Herr ganz gegenwärtig. Die Gläubigen empfangen seinen aus der Jungfrau und Gottesmutter geborenen Leib, der am Kreuz gelitten hat, gestorben und in die Unterwelt abgestiegen ist, am dritten Tage aber auferstanden und in der Himmelfahrt erhöht worden ist. Dieser geopferte und erhöhte Leib des Herrn ist *einer* und kann nun nicht mehr zerteilt werden. Was aber vom sakramentalen Leib Christi gilt, kann durchaus – bei aller notwendigen Unterscheidung zwischen Christus und Kirche – von seinem ekklesialen Leib gelten. Dazu sagt das Konzil: «Diese Kirche Christi ist wahrhaft in allen rechtmäßigen Ortsgemeinschaften der Gläubigen anwesend, die in der Verbundenheit mit ihren Hirten im Neuen Testament auch selbst Kirchen heißen. Sie sind nämlich je an ihrem Ort, im Heiligen Geist und mit großer Zuversicht [...] das von Gott gerufene neue Volk [...]. In diesen Gemeinden, auch wenn sie oft klein und arm sind oder in der Diaspora leben, ist Christus gegenwärtig, durch dessen Kraft die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche geeint ist. Denn nichts anderes wirkt die Teilhabe an Leib und Blut Christi, als dass wir in das übergehen, was wir empfangen.» (LG 26) Papst Benedikt deckt in seinem 1987 im Johannesverlag erschienenen Buch *Kirche, Ökumene und Politik* die sich aus diesem Konzilstext ergebenden Konsequenzen für das Verhältnis von Eucharistie und Kirche auf: «Die Gemeinde muss «rechtmäßig» sein, damit sie Kirche sei, und rechtmäßig ist sie «in der Verbindung mit den Hirten»... Das bedeutet zunächst: Niemand kann sich selbst zur Kirche machen. Es kann nicht einfach eine Gruppe zusammentreten, das Neue Testament lesen und sagen: Wir sind nun Kirche, weil es ja der Herr ist, wo sich zwei oder drei in seinem Namen versammeln. Zur Kirche gehört wesentlich das Element des Empfangens [...]. Wir nennen diese Struktur des Empfangens, des Begegnens «Sakrament». Und eben deswegen gehört es auch zur Grundstruktur des Sakraments, dass es *empfangen* wird und dass niemand es sich selber reicht [...]. Deshalb ist es nicht bloß ein Verstoß gegen äußere kirchenrechtliche An-

ordnungen, wenn man sich die Eucharistie selber herumreicht und selber nimmt, sondern eine Verletzung der inneren Struktur des Sakraments [...]. Kirche kann man nicht machen, nur empfangen<sup>19</sup>.

Mit der eucharistischen Ekklesiologie ist aufs engste die bischöfliche Kollegialität verbunden, die das Konzil deutlich herausgestellt hat und auf die Papst Benedikt in seinem bereits mehrfach erwähnten Buch hinweist<sup>20</sup>.

### 3.3. «*Ecclesia de Eucharistia*» und «*Mane nobiscum, Domine*»

Diese beiden päpstlichen Schreiben gehören zum letzten theologischen und pastoralen Vermächtnis Papst Johannes Pauls II. und sind besonders wichtig für eine eucharistische Ekklesiologie.

a) Anliegen der am 17. April 2003 veröffentlichten Enzyklika «*Ecclesia de Eucharistia. Über die Eucharistie in ihrem Verhältnis zur Kirche*»<sup>21</sup> ist es, das vielfach verloren gegangene Staunen über die Eucharistie als Geheimnis des Glaubens neu zu wecken (Nr. 6). Dieses Thema wird besonders im zweiten Kapitel (Nr. 21–25) behandelt, wo es um die Auferbauung der Kirche durch die Eucharistie geht. Damit wird wiederum die Frage gestellt, die sich schon bei de Lubacs Aphorismus gezeigt hat: Die Eucharistie macht die Kirche, die Kirche macht die Eucharistie. Die Frage lautet: Ist die Eucharistie ursächlich für das Entstehen der Kirche oder setzt die Eucharistie bereits die von Jesus gewollte und in Zeichenhandlungen, Gleichnissen und Taten vorbereitete Kirche voraus, die Gott sich «durch das Blut seines eigenen Sohnes erworben hat» (Apg 20,28)? Die Enzyklika behandelt diese Frage nicht ausdrücklich, sondern spricht nur davon, dass sich «ein ursprünglicher Einfluss der Eucharistie an den direkten Ursprüngen der Kirche» zeige: «Als die Apostel die Einladung Jesu im Abendmahlssaal angenommen haben: «Nehmt und esset... Trinket alle daraus...» (Mt 26,26f), sind sie zum ersten Mal in sakramentale Gemeinschaft mit Ihm getreten. Von diesem Moment an bis zum Ende der Zeiten wird die Kirche durch die sakramentale Gemeinschaft mit dem Sohn Gottes, der für uns geopfert wurde, aufgebaut.» (Nr. 21) Die Taufe, die den Täufling von der Erbschuld Adams befreit, ist das Tor zum christlichen Leben und auch zum Empfang der Eucharistie. Durch die Teilnahme am eucharistischen Opfer und den Kommunionempfang wird die in der Taufe begonnene Gemeinschaft mit Jesus Christus und seinem mystischen Leib, der Kirche, immer wieder neu genährt und gefestigt. Die Eucharistie ist das Sakrament gegenseitiger Einwohnung: Jesus Christus bleibt in der sakramentalen Speise seines Leibes und Blutes im Herzen des Kommunizierenden und dieser in ihm. Darauf weisen die Immanenzformeln des Johannesevangeliums hin: «Wer mein Fleisch isst und mein Blut trinkt, der bleibt in mir und ich in ihm.» (Joh 6,56)

Die Enzyklika weist darauf hin, dass mit der eucharistischen Kommunion die Kirche zugleich in ihrer Einheit als Leib Christi gefestigt wird (vgl. Nr. 23). Wegen der engen Beziehung zwischen Eucharistie und Kirche überträgt die Enzyklika die vier «notae Ecclesiae» des Glaubensbekenntnisses von 381 auch auf das eucharistische Geheimnis. «Eine und katholisch ist auch die Eucharistie. Sie ist ebenfalls heilig, ja sie ist sogar das Allerheiligste Sakrament. Aber vor allem auf ihre Apostolizität wollen wir [...] unsere Aufmerksamkeit richten.» (Nr. 26) Diese zeigt sich in verschiedener Hinsicht. Zunächst stellt die Enzyklika heraus: «In Kontinuität mit dem Handeln der Apostel, die dem Auftrag des Herrn gehorchten, feiert die Kirche die Eucharistie durch die Jahrhunderte hindurch.» Dann bedeutet Apostolizität der Kirche Bewahrung des «depositum fidei» (Glaubensvermächtnis) durch den Papst und das Bischofskollegium mit und unter dem Papst als Nachfolger Petri: «Auch in diesem zweiten Sinn ist die Eucharistie apostolisch, weil sie gemäß dem Glauben der Apostel gefeiert wird.» (Nr. 27) Apostolizität der Eucharistie bedeutet auch die Notwendigkeit des Weihenpriestertums für den gültigen Vollzug der Eucharistiefeier (vgl. Nr. 28). Der geweihte Priester handelt «in persona Christi». Johannes Paul II. weist darauf hin, dass er unter dieser theologischen Aussage mehr versteht als nur «im Namen Christi» oder «in Stellvertretung Christi». «Das Amt der Priester, die das Weihesakrament empfangen haben, macht in der von Christus gewählten Heilsordnung deutlich, dass die von ihnen zelebrierte Eucharistie *eine Gabe ist, die auf radikale Weise die Vollmacht der Gemeinde überragt*. Das Weihenpriestertum ist unersetzlich, um gültig die eucharistische Konsekration an das Kreuzesopfer und das letzte Abendmahl zu binden.» (Nr. 29) Die Feier der Eucharistie ist nie nur Vollzug der sie feiernden Pfarrei, sondern fügt diese in die großen Gemeinschaften der Teilkirche (Diözese) und der Universalikirche ein, ja sogar in die himmlische Liturgie (vgl. Nr. 39).

Schließlich erwähnt die Enzyklika die Verbindung von Eucharistie und Maria im 6. Kapitel unter der Überschrift: *In der Schule Mariens. Die Eucharistie und Maria* (ad Mariae scholam, mulieris «eucharisticae»). Als Mutter der Kirche ist Maria «eine von der Eucharistie geprägte Frau.» Der Papst weist darauf hin, dass das Evangelium auf den ersten Blick dazu schweigt. Er hat aber die Einsetzung der Eucharistie als fünftes Gesätz in den lichtreichen Rosenkranz eingereiht, weil «die Kirche, die auf Maria wie auf ihr Urbild blickt, berufen ist, sie auch in ihrer Beziehung zu diesem heiligsten Geheimnis nachzuahmen» (Nr. 53). Die Gründe, die den Papst dazu bewegt haben, Maria als von der Eucharistie geprägte Frau zu bezeichnen, werden in den Nummern 54–58 dargelegt. Der wichtigste lautet: «In der Eucharistie das Gedächtnis des Todes Christi zu leben schließt auch ein, immer wieder dieses Geschenk zu empfangen. Das bedeutet, diejenige, die uns jedes Mal als Mutter gegeben wird, nach dem Beispiel des Johannes zu uns zu nehmen...



Maria ist mit der Kirche und als Mutter der Kirche in jeder unserer Eucharistiefeiern gegenwärtig. Wenn Kirche und Eucharistie ein untrennbares Wortpaar (*binomium*) sind, so muss man dies auch vom Wortpaar (*binomium*) Maria und Eucharistie sagen. Auch deshalb kennen die Kirchen des Westens und des Ostens einhellig seit dem Altertum das Gedenken Marias in der Eucharistiefeier.» (Nr. 57)

b) Im Apostolischen Schreiben *Mane nobiscum, Domine*<sup>22</sup> nimmt Papst Johannes Paul II. das dogmatische Anliegen der Eucharistieenzyklika und das Thema des Eucharistischen Jahres (Oktober 2004 bis Oktober 2005) insgesamt unter einem mehr pastoralen Gesichtspunkt noch einmal auf. Strukturprinzip dafür ist eine geistliche Auslegung der bekannten Emmauserzählung (Lk 24,13–35), der auch der Titel dieses letzten Schreibens Johannes Pauls II. entlehnt ist. Die Beziehung von Eucharistie und Kirche kommt besonders im dritten Kapitel über die Eucharistie als Epiphanie der Gemeinschaft (Nr. 19–23) zur Sprache.

Im gesamten christlichen Leben und vor allem in der Eucharistiefeier muss der Blick stets auf Christus gerichtet sein, um ihn mit den Emmausjüngern im Brechen des Brotes entdecken zu können. Zugleich fordert der Papst die Katholiken auf, mit Maria das Antlitz Jesu Christi zu betrachten, der in der Eucharistie unsere Speise wird. Die Eucharistie ist Geheimnis des Lichts, Quelle kirchlicher Gemeinschaft und Antriebskraft zur Mission (Nr. 11–31).

### 3.4 *Sacramentum Caritatis*

Dieses Apostolische Schreiben Papst Benedikts XVI. vom 22. Februar 2007<sup>23</sup> greift die Reflexionen und Ergebnisse der 11. Ordentlichen Vollversammlung der Bischofssynode (2.–23. Oktober 2005 im Vatikan) auf und führt sie weiter. Diese Synode bildete den Abschluss des noch von Papst Johannes Paul II. ausgerufenen *Eucharistischen Jahres* (Oktober 2004–Oktober 2005).

Hier finden sich auch Aussagen über Eucharistie und Kirche (Nr. 14 f). Nur eine soll herausgegriffen werden, nämlich die über die Eucharistie als *Kausalprinzip der Kirche*. «Tatsächlich hat Christus selbst im Kreuzesopfer die Kirche gezeugt als seine Braut und seinen Leib. Die Kirchenväter haben ausgiebig meditiert über die Beziehung zwischen dem Ursprung Evas aus der Seite des schlafenden Adam (vgl. Gen 2,21–23) und dem der neuen Eva, der Kirche, aus der geöffneten Seite Christi, der im Schlaf des Todes versunken war: Aus der durchbohrten Seite – erzählt Johannes – flossen Blut und Wasser heraus (vgl. Joh 19,34) [...]» (Nr.14) Diese biblischen Texte und die über sie erfolgten Meditationen der Kirchenväter führen «zum

Nachdenken über die kausale Verbindung zwischen dem Opfer Christi, der Eucharistie und der Kirche. In der Tat: «Die Kirche lebt von der Eucharistie.» [...] Die Eucharistie ist Christus, der sich uns schenkt und uns so fortwährend als seinen Leib aufbaut.» Nach all diesen ausgebreiteten Erkenntnissen stellt der Papst fest: «So bekennen auch wir in jeder Feier den Vorrang der Gabe Christi (Eucharistie). Der kausale Einfluss der Eucharistie auf den Ursprung der Kirche verdeutlicht schließlich das nicht nur chronologische, sondern auch ontologische Zuvorkommen seiner Liebe, mit der er uns «zuerst geliebt» hat. Er ist in Ewigkeit derjenige, der uns zuerst liebt.» (Nr. 14)

#### 4. Eucharistie – Sakrament der Einheit

Die Eucharistie ist das größte Geschenk Jesu an seine Kirche. In der Antiphon zur Vesper des Fronleichnamfestes, die auf *Thomas von Aquin* zurückgeht und bis heute gesungen oder gebetet wird, ist das Wichtigste über die Eucharistie ausgesagt: «O sacrum convivium, in quo Christus sumitur, recolitur memoria passionis eius, mens impletur gratia, et futurae gloriae nobis pignus datur.»<sup>24</sup> Die Eucharistie ist demnach Opfer, Gastmahl, Realpräsenz des Leibes und Blutes Christi sowie eschatologische Verheißung und Ausrichtung unseres Lebens auf das Kommen des Erlösers Jesus Christus: «Wer sich von Christus in der Eucharistie nährt, muss nicht das Jenseits erwarten, um das ewige Leben zu erlangen: *er besitzt es schon auf Erden*, als Erstlingsgabe der künftigen Fülle, die sich auf den Menschen in seiner Ganzheit beziehen wird.» (*Ecclesia de Eucharistia*, Nr. 18)

*Augustinus* nennt die Eucharistie *Zeichen der Einheit* (*signum unitatis*) und *Band der Liebe*. Er betont die Identität des sakramentalen Leibes mit dem historischen Leib Jesu und das Glaubensgeheimnis, dass Brot und Wein durch die Konsekrationsworte Leib und Blut Christi werden. Doch es kommt ihm besonders auf das Tun der Teilnehmer an der Eucharistiefeier an: geistig-geistlich (*spiritualiter*) müsse man den Leib Christi essen und das Blut Christi trinken<sup>25</sup>. Wie dieser geistliche Genuss aussieht, sagt *Augustinus* bekanntes Axiom: *Crede, et manducasti*<sup>26</sup>. Der Glaube ist ein geistliches Essen des Leibes Christi. Für den Bischof von Hippo – wie auch für das Neue Testament – hat, wie bereits am Anfang kurz angedeutet, *Leib Christi* mehrere Dimensionen. Damit wird nicht nur der individuelle Leib Christi, sondern zugleich sein universaler ekklesialer Leib bezeichnet. *Augustinus* stellt mehr die zweite Bedeutung heraus. Die Eucharistie baut den ekklesialen Leib Christi auf, indem sie den Geist Christi vermittelt: «Die Gläubigen kennen den Leib Christi, wenn sie es nicht vernachlässigen, der Leib Christi zu sein. Sie sollen Leib Christi werden, wenn sie vom Geist Christi leben wollen. Vom Geist Christi lebt nur der Leib Christi [...]. Willst also auch du vom Geist Christi leben? Sei im Leib Christi. Lebt denn etwa mein Leib

von deinem Geist? Mein Leib lebt von meinem Geist und der deine von deinem Geist. Der Leib Christi kann nur vom Geist Christi leben. Darum sagt der Apostel Paulus, indem er uns dieses Brot erklärt: Ein Brot, ein Leib sind wir viele (1 Kor 10,17).»<sup>27</sup>

Auf die Frage, was «im Leib Christi sein» bedeuten kann, gibt die bereits erwähnte Enzyklika *Ecclesia de Eucharistia* den Hinweis, dass die Feier der Eucharistie mit der Sorge um die Notleidenden verbunden sein muss (vgl. Nr. 20).

Die Eucharistie bleibt letztlich das Geheimnis, aus dem wir leben, denn sie schenkt stets neu durch den Empfang des Leibes und Blutes Christi Gemeinschaft mit dem dreifaltigen Gott, Gemeinschaft miteinander in der Kirche und schließlich Gemeinschaft mit allen Menschen, denn Gottes Liebe bezieht sich auf die ganze Welt.

#### ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> AUGUSTINUS, *Enarrationes in Psalmos*, in ps. 140, 3 (CSEL XCV/4), 194f.

<sup>2</sup> Vgl. SAINT AUGUSTIN, *Commentaire de la première épître de s. Jean*, tr. I,2 (SC 75, 116 f). Mit dem Wort, das Fleisch geworden ist und unter uns gewohnt hat (Joh 1,14), wird die Kirche verbunden: «Illi carni adiungitur Ecclesia, et fit Christus totus, caput et corpus.»

<sup>3</sup> Vgl. Felix MALMBERG, *Ein Leib–Ein Geist. Vom Mysterium der Kirche*, Freiburg i.Br. 1960.

<sup>4</sup> Vgl. AAS 35(1943) 200–213

<sup>5</sup> Vgl. dazu Anton ANGEL, *El Misterio de la Iglesia II*. Madrid-Toledo 1987 (Biblioteca de Autores Cristianos), 563–831.

<sup>6</sup> Vgl. Henri DE LUBAC, *Corpus Mysticum*, 23. (dt. Übers. v. H.U. v. Balthasar: Henri DE LUBAC, *Corpus Mysticum. Kirche und Eucharistie im Mittelalter. Eine historische Studie*, Einsiedeln 1969, 25.)

<sup>7</sup> Vgl. zu den beiden Abendmahlsstreiten kurz Burkhard NEUNHEUSER OSB, *Eucharistie in Mittelalter und Neuzeit (Handbuch der Dogmengeschichte IV, 4b)*, Freiburg i.Br. 1963, 11–24.

<sup>8</sup> Henri DE LUBAC, *Corpus Mysticum*, 47 f (dt. 51 f).

<sup>9</sup> Ebd., 23 (dt. 25).

<sup>10</sup> Ebd., 103 f (dt. 113).

<sup>11</sup> Vgl. Henri DE LUBAC, *Méditation sur l'Église (Oeuvres complètes VIII)*, Paris 2003, 123–137. Dt. Übers. v. H.U. v. Balthasar: Henri DE LUBAC, *Die Kirche. Eine Betrachtung*, Einsiedeln 1968, 127–142.

<sup>12</sup> Vgl. dazu Jan-Heiner TÜCK, *Gabe der Gegenwart. Theologie und Dichtung der Eucharistie bei Thomas von Aquin*, Freiburg 2009.

<sup>13</sup> Vgl. Walter Kardinal KASPER, *Sakrament der Einheit. Eucharistie und Kirche*, Freiburg i.Br. 2004, 117.

<sup>14</sup> AUGUSTINUS, *sermo* 227 (PL 38, 1099); 272 (PL 38, 1246).

<sup>15</sup> Konzil von Trient, *Dekret über das Sakrament der Eucharistie*, cap. 1 (DH 1636).

<sup>16</sup> Vgl. Alexander SCHMEMMANN, *Eucharistie. Sakrament des Gottesreichs*, Freiburg i.Br., 20.

<sup>17</sup> Vgl. LG 2–8; 11; 18–29 und dazu den Kommentar von Peter Hünemann, in: *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Bd. 2, Freiburg i.Br. 2004, 357–372; 404–460.

<sup>18</sup> Joseph RATZINGER, *Kirche – Zeichen unter den Völkern. Schriften zur Ekklesiologie und Ökumene*, 1. Teilbd. (Joseph Ratzinger, *Gesammelte Schriften*, Bd. 8/1), Freiburg i.Br. 2010, 262f.

<sup>19</sup> RATZINGER, *Zeichen* (s. Anm. 18), 264f.



<sup>20</sup> RATZINGER, Zeichen (s. Anm. 18), 266-269.

<sup>21</sup> Lateinischer Text: *Enchiridion Vaticanum* 22, 198-289 (Nr. 213-325); deutscher Text: *Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls* 159.

<sup>22</sup> Lateinischer Text: *Enchiridion Vaticanum* 22, 1782-1819 (Nr. 3037-3076); deutscher Text: *Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls* 167.

<sup>23</sup> Lateinischer Text: *Enchiridion Vaticanum* 24, 86-259 (Nr. 105-226); deutscher Text: *Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls* 177.

<sup>24</sup> THOMAS VON AQUIN, *Opuscula Theologica*, 2. Bd., Rom /Turin 1954, 280.

<sup>25</sup> Vgl. *In Iohannis Evangelium* tr. XXVI, 11 (CCL 36, 265).

<sup>26</sup> Ebd., tr. XXV, 12 (254).

<sup>27</sup> Ebd., tr. XXVI, 13 (266).

HANS-ULRICH WEIDEMANN · SIEGEN

## DIE EKKLESIA AUS JUDEN UND HEIDEN

*Bemerkungen zur Veröffentlichung von Erik Petersons Kirchenmanuskripten*

In seinem 1960 veröffentlichten Nachruf auf Erik Peterson äußerte Heinrich Schlier die Vermutung, dass sich ein Großteil der Lebensarbeit Petersons «wohl in seinen Manuskripten» verberge, während sein veröffentlichtes Oeuvre mit einer Hand zu umspannen sei.<sup>1</sup> Die von Barbara Nichtweiß mustergültig betriebene Publikation der im Turiner Nachlass Petersons gefundenen Manuskripte hat diese Vermutung bestätigt, doch ist der Umfang der posthum veröffentlichten Schriften inzwischen auf ein Vielfaches des zu Lebzeiten Publizierten angewachsen. Somit wird das vielseitige Werk Petersons erstmals in vollem Umfang zugänglich. Der jüngste Ertrag ist das Bändchen «Ekklesia. Studien zum altchristlichen Kirchenbegriff», das anlässlich seines 120. Geburtstags und seines 50. Todestages (aber auch des 80. Jahrestages seiner Konversion zur katholischen Kirche) im Jahre 2010 als Sonderband der von Barbara Nichtweiß herausgegebenen «Ausgewählten Schriften» erschienen ist.<sup>2</sup>

In diesem Band sind die ausformulierten Teile eines umfangreichen Manuskriptkonvoluts ediert, das Peterson selbst mit dem oben genannten Titel versehen hatte. Die meisten Teile des Konvoluts stammen vermutlich aus den Jahren 1926–1928, als Peterson noch Professor für Kirchengeschichte und Neues Testament in Bonn war, bevor er dann 1930 zur katholischen Kirche konvertierte. Vermutlich handelt es sich um Vorarbeiten zu einem größeren Buch über die Kirche, zu dem es dann aus verschiedenen Gründen nicht gekommen ist.<sup>3</sup> Diesen Texten beigegeben ist ein weiterer unveröffentlichter Text, nämlich «Zur Konstituierung der Kirche», mit dem Peterson im Sommersemester 1928 seine Vorlesung über die Geschichte der Alten Kirche einleitete. Hinzu kommen zwei weitere ekklesiologische Texte, die zuerst 1928 veröffentlichte Thesenreihe «Die Kirche» sowie die Einleitung zum 1935 erschienenen «Buch von den Engeln». Beide wurden bereits 1951 in den «Theologischen Traktaten» wiederveröffentlicht.

Die Erstveröffentlichung des Ekklesiamanuscripts – dessen Grundgedanken sich freilich auch in publizierten Texten Petersons finden – kann das

*HANS-ULRICH WEIDEMANN, Professor für Katholische Theologie mit dem Schwerpunkt Biblische Theologie an der Universität Siegen.*

schwierige Verhältnis von Dogma und Geschichte mittels pointierter und scharf formulierter Thesen erneut zu bedenken geben. Programmatisch formuliert Peterson: weil Dogma und Geschichte aufeinander bezogene Begriffe sind, darum kann sich der Historiker nicht von der Dogmatik dispensieren (EkkI 90). Faszinierend ist, wie bei Peterson die historische Detailarbeit immer mit begrifflicher und systematischer Durchdringung einhergeht. Im Falle des Kirchenbegriffs handelt es sich um ein zentrales Thema, das nicht nur innertheologisch von bleibender Relevanz ist. Dies gilt für die «klassischen» Fragen nach der Konstitution und der Verfasstheit der Kirche, neuerdings aber immer drängender auch darum, inwieweit die Herkunft der Kirche aus Israel, ihre (einstige) Verfasstheit als Kirche aus Juden und Heiden sowie ihre Trennung vom und ihre bleibende Verwiesenheit auf das nicht an Christus glaubende Volk Israel von Relevanz sind – und zwar nicht allein von historisch-exegetischer, sondern von dogmatisch-ekklesiologischer Relevanz.

### 1. Die Ekklesia – eine öffentliche und rechtliche Versammlung

Warum nennen sich die ersten Christusgläubigen «Ekklesia» und (fast) nie «Synagoge»? Diese Frage ist der Ausgangspunkt von Petersons Überlegungen. Anders als viele Forscher der Folgezeit liegt der Grund für die fast durchgängige Bevorzugung von *ekklesia* vor *synagogé* laut Peterson nicht im Sprachgebrauch der Septuaginta, sondern in der profangriechischen Vorgeschichte des Begriffs *ekklesia*, die im ersten Jahrhundert noch lebendig und die auch der Septuaginta schon vorgegeben war: indem sie sich als *ekklesia* und nicht als *synagogé* bezeichnen, wenden die frühen christusgläubigen Juden (zumindest im Bereich griechischer Sprache) einen politischen und staatsrechtlichen Terminus auf sich an.

Im klassischen Griechenland wie auch im Hellenismus ist *ekklesia* zunächst technischer Ausdruck «für ein sich wiederholendes politisches Ereignis»<sup>4</sup>, nämlich für die aus den Vollbürgern, also den stimmberechtigten freien, rechts- und waffenfähigen Männern bestehende Vollversammlung des *démos* eines Stadtstaates (*pólis*). Diese *ekklesíai* kamen regelmäßig zur Beratung über Gesetzesänderungen, zur Wahl von Beamten, zur Beratung und Entscheidung wichtiger Fragen, aber auch zum Vollzug von Rechtsakten zusammen, sie konnten aber auch zu besonderen Anlässen einberufen werden. Auch in der hellenistischen und in der römischen Kaiserzeit, als die Stadtstaaten ihre Souveränität weitgehend eingebüßt hatten, bestanden die *ekklesíai* mit eingeschränktem Stimmrecht weiter. Die Mitwirkung des Volkes war aber nun faktisch auf Äußerungen des *consensus* oder der *postulatio* beschränkt, die z.B. in Form von Akklamationen ergingen, insbesondere zum Lobpreis des Herrschers oder zur Bestätigung seiner Anweisungen.



Es ist nun dieser hellenistisch-kaiserzeitliche Gebrauch des Begriffes *ekklesia* zur Bezeichnung einer akklamierenden, öffentlich-rechtlich verfassten und selbst zu Rechts- und Kultakten fähigen Versammlung, der laut Peterson für den christlichen Sprachgebrauch entscheidend ist. Dieses Verständnis wurde ihm insbesondere durch die Einsicht in die kultische und rechtliche Bedeutung der Akklamationen ermöglicht, die ihm durch seine akribischen Forschungen zu den antiken Heis-Theos-Inschriften aufgegangen war. Mit Peterson lassen sich auch in den neutestamentlichen und frühkirchlichen Texten *Akklamationsrufe* identifizieren, und insbesondere an diesen macht Peterson den «Einfluss der profanen *ekklesia* auf Sprache und Brauch des christlichen Kultus» (HTh 166) fest.

Im profanen Bereich liefert die Akklamation «Groß ist die Artemis der Epheser!» in Apg 19,28.34 ein anschauliches Beispiel. Der Gebrauch von Akklamationen ist dann aber laut Peterson vom profanrechtlichen in die christlichen Versammlungen übergegangen, was wesentlich mit der Aufnahme des Ekklesiabegriffs zusammenhängt. Dazu gehören v.a. die «staatsrechtliche Akklamation» «Herr (ist) Jesus!» (*Kýrios Iesoús*: 1Kor 12,3; Phil 2,11; Röm 10,9), aber auch Rufe wie «Amen!», die zum Kult der altchristlichen Ekklesia gehören und dort eine spezifische, rechtliche Bedeutung haben (HTh 179; Ekkl 25; vgl. 1Kor 14,16). Im altchristlichen Gottesdienst ist die Akklamation als Form der Zustimmung zu kultischen oder rechtlichen Vollzügen ein wesentlicher Bestand der *ekklesia*, da in der Frühzeit die begriffliche Unterscheidung von juristischer Person und Organ einer juristischen Person fehlte (Ekkl 69). Wichtig ist der nach wie vor bestehende Zusammenhang von Enthusiasmus und Recht (HTh 145): die Akklamationsrufe haben Kraft (*dýnamis*) in sich, das führe zu der Anschauung, dass die akklamierende Versammlung unter einer fremden Gewalt steht – laut 1Kor 12,3 rufen die Korinther deswegen «im heiligen Geist» die Akklamation «Herr (ist) Jesus!».

Petersons Einsichten bewähren sich insbesondere an der Exegese des ersten Korintherbriefes, der wie kaum ein anderes Dokument des Neuen Testaments Einblick in das Leben einer frühchristlichen Ekklesia gewährt. So werden durch die von Peterson aufgezeigte «Eigentümlichkeit des christlichen Kirchenbegriffs» Texte wie 1Kor 5, das Strafverfahren gegen den «Blutschänder», wie auch die in 1Kor 6,1-10 vom Apostel eingeschärfte eigene Gerichtsbarkeit der Ekklesia erst verständlich.

Und wenn die Korinther laut 1Kor 11,18 «zur Ekklesia zusammenkommen», um das Herrenmahl zu essen, dann versammeln sie sich laut Peterson in der vom Begriff der Ekklesia vorgeschriebenen öffentlich-rechtlichen Form einer Versammlung des Volkes Gottes – und eben nicht zu einem privaten Konventikel. Der «öffentliche Charakter» der Ekklesien zeigt sich auch in den Bekleidungsvorschriften für betende und prophezeiende Män-

ner und Frauen im Kult (1Kor 11,2-16), sowie beim an die Frauen gerichteten Verbot, in der Ekklesia zu reden (14,33-36). Da die Ekklesia ein öffentlicher und kein privater Raum ist, deswegen haben sich Männer und Frauen auch entsprechend zu verhalten bzw. zu kleiden.

Petersons Herleitung des Kirchenbegriffs ist aber auch deswegen überzeugend, weil neben *ekklesia* noch eine ganze Reihe anderer zentraler Termini aus dem Wortschatz der frühen Kirche ebenfalls aus der politischen und rechtlichen Sphäre stammt: zu nennen sind neben *ekklesia* noch *políteuma* («Bürgerrecht: Phil 3,20) und *leitourgía*, außerdem *kýrios* und damit auch *kyriakón deípnon* («Herrenmahl») sowie *kyriaké heméra* («Herrentag») usw. Die innerchristliche «technische» Entwicklungsgeschichte dieser Begriffe zeigt laut Peterson, dass sich die ersten Christen einer Ordnung angehörig wussten, die nur durch staatsrechtliche Begriffe versinnbildlicht werden kann (EkkI 45).

## 2. Ekklesia und Polis

Der entscheidende «Fund» Petersons geht aber über diese Beobachtungen noch hinaus. Ausgehend vom antik-staatsrechtlichen Sprachgebrauch stellt er fest, dass die antike *ekklesia* eine Institution der *pólis*, aber doch nicht ohne weiteres selbst die Stadt bzw. die Gemeinde ist (EkkI 14).<sup>5</sup> Die frühchristliche Redeweise von der *ekklesia* setze demnach voraus, dass es eine *pólis* gibt. Die *pólis* sei gegenüber der *ekklesia* das Primäre, *ekklesia* und *pólis* seien Korrelate und nicht identisch. Dieser Zusammenhang von *ekklesia* und *pólis* sei unauflöslich (75).

Wie es nun keine profane *ekklesia* gibt ohne die Voraussetzung, dass es eine *pólis* gibt, so ist auch der Begriff der christlichen *ekklesia* laut Peterson durch den Begriff der *pólis* bestimmt. Die Christen nennen sich *ekklesia*, weil sie sich als Bürger einer *pólis* wissen, aber in ihrem Falle geht es nicht um eine irdische, sondern um die himmlische *pólis*. Damit ist die *ekklesia* die rechtlich einberufene Vollversammlung der Bürger der Himmelsstadt auf Erden. Wenn sie zusammentritt, ist laut Peterson die Verbindung zwischen ihr und der Himmelsstadt hergestellt und zwar insbesondere durch das Gebet und die Sakramente. Im Unterschied zu den profanen Ekklesien sind die in der christlichen *ekklesia* zusammentretenden Vollbürger der Himmelsstadt alle Getauften: Männer und Frauen, Juden und Heiden, Sklaven und Freie (vgl. Gal 3,28). Und eben weil die Liturgie der Ekklesia mit der Liturgie einer Stadt, nämlich dem himmlischen Jerusalem, in Verbindung steht, deswegen ist sie «öffentlich» und also weder die Mysterienfeier eines Vereins, noch die private Zusammenkunft eines Konventikels.

Neutestamentlicher Kronzeuge Petersons ist Hebr 12,18-24. Für diesen Text ist charakteristisch, dass hier die einmalige und irdische Sinai-Theophanie (12,18-21) der bleibend gegenwärtigen Zions-Theophanie (12,22-24)

gegenübergestellt wird. Ähnlich wie in Gal 4,21-31 werden zwei Gottesberge genannt, doch während die Sinaitheophanie von schreckenerregenden Manifestationen (Feuer, Dunkel, Finsternis, Sturm, Posaunenschall, Stimme der Worte) begleitet war, wird für die, die zum Zionsberg hinzutreten, die Stadt des lebendigen Gottes, das himmlische Jerusalem sichtbar, vor allem aber die himmlische Festversammlung (*panégyris*) der Gott lobenden Himmelsbewohner. Tausende Engel bilden die Festversammlung. Dem kultischen Begriff *panégyris* tritt nun der politische Begriff *ekklesia* an die Seite: die «Ekklesia der Erstgeborenen» ist die Versammlung der menschlichen Vollbürger der Himmelsópolis, denn «ihre Namen sind im Himmel aufgeschrieben», also in himmlische Bürgerlisten eingetragen (vgl. dazu Phil 3,20f. und 4,3 sowie Apk 3,5 und Lk 10,20). Gemeint ist mit dem Ausdruck doch wohl die irdische Ekklesia als kultische Versammlung der Bürger der Himmelsstadt. Laut Hebr 12 gehört also zum himmlischen Jerusalem eine (irdische) *ekklesia* von Himmelsbürgern, die sich nicht versammelt, um zu beraten, sondern die sich mit der himmlischen Festversammlung der Engel, aber auch den Geistern der vollendeten Gerechten zum akklamierenden Lobpreis vereinigt.

Aber auch Paulus redet mehrfach direkt oder indirekt von der Himmelsstadt und zwar als einer bereits bestehenden Realität. Peterson verweist auf Gal 4,21-31 («Das obere Jerusalem aber ist frei, und dies ist unsere Mutter») und auf Phil 3,20f. («unser Bürgerrecht haben wir im Himmel»). Zur Verwendung des staatsrechtlichen Begriffs *políteuma* in Phil 3,20 bemerkt Peterson: «Nicht in der irdischen, sondern in der himmlischen Polis haben die Christen ihr Bürgerrecht.» (Ekkl 28).

Weitere Aussagen über die Himmelsstadt, die am Ende der Zeit vom Himmel auf die Erde herabsteigt, findet Peterson in Apk 21. Wichtig ist ihm, dass auf den zwölf Grundsteinen der Himmelsstadt die Namen der zwölf Apostel stehen, die zwölf Apostel als kosmische Größe also das Fundament der Himmelsstadt bilden. Die Zwölfzahl versteht Peterson nun insbesondere als Symbol der Ewigkeit und damit als Zeichen des Neuen Äons, der mit der Gründung der Himmelsstadt bereits angebrochen ist und der mit ihrer Herabkunft auf die Erde den alten Äon endgültig ablöst. Peterson verbindet die Himmelsstadt dadurch fest mit dem Äonenschema: «Der Gesetzesäon ist vom gegenwärtigen Jerusalem bestimmt, der Evangeliumsäon vom oberen Jerusalem» (Ekkl 37). Entsprechend gilt für die irdische Ekklesia als dem Korrelat der Himmelsstadt, dass ihre Bürger bereits im neuen Äon leben.

### 3. Die Ekklesia aus den Heiden

Der heuristische Gewinn von Petersons Verständnis des altchristlichen Kirchenbegriffs liegt v.a. in der Herausstellung des öffentlich-rechtlichen Charakters der christlichen Ekklesia, aber auch in der Zentralstellung, die die Liturgie hier einnimmt. Das Wesen der Ekklesia, ihre Konstitution, aber



auch ihre Ämter, werden vom Kult her entwickelt, der dem zum Himmel erhöhten Kyrios dargebracht wird. Nun hat aber die profangriechische Ableitung des Ekklesiabegriffs bei Peterson eine einschneidende ekklesiologische Konsequenz: es war gerade «die Abwendung vom Judentum und vom Reichsbegriff der Juden», die notwendig «eine Hinkehr zum *pólis*-Begriff der Antike in sich» schloss (EkkI 101). Petersons Entdeckung der *ekklesia-polis*-Korrelation ist also mit der Wesensbestimmung der Kirche als einer rein heidenchristlichen verbunden. Zum Begriff der Kirche gehöre demnach, dass sie wesentlich Heidenkirche, Kirche aus den Heiden ist, dass sie aus Heidenchristen besteht (EkkI 93).

Damit erhält die *nota ecclesiae* «apostolisch» bei Peterson einen eigentümlichen «drive»: die Kirche sei darin «dialektisch konstituiert», dass die Apostel von den Juden *weg* zu den Heiden *hingehen* (EkkI 92) und damit zugleich «die Verbindung zwischen Juden und Heiden» herstellen (99), beispielsweise indem sie die Heilige Schrift, aber auch die Überlieferung des Lebens Jesu «zu den Heiden brachten». Erst indem die Apostel den Weg zu den Völkern gehen, entstehe also die Ekklesia. Der «Abschied vom erwählten Volk» wird hier grundlegend für den Ekklesiabegriff (EkkI 97). Diese Auffassung ist nicht auf die Manuskripte der 20er Jahre beschränkt; auch später geht Peterson davon aus, dass «das Wort *ekklesia* in erster Linie für die in der Diaspora lebenden Heidenchristen Verwendung gefunden» hat (Präskr 131).

Konsequent ist für Peterson die (judenchristliche) Jerusalemer Urgemeinde im frühen Stadium demnach «nicht Kirche im eigentlichen Sinne» (EkkI 96), ist die Bindung der Apostel an Jerusalem «mit einem inneren Widerspruch behaftet» (EkkI 38). Erst später entscheiden sich die Apostel «für die Kirche» (96), d.h. für die Heidenmission. Diese Entscheidung macht Peterson daran fest, dass die Apostel *Jerusalem verlassen*, um zu den Heiden zu gehen. Dies zeige zugleich, dass die Apostel – anders als noch beim sog. Apostelkonvent (48/49 n.Chr.) – nicht mehr ernsthaft mit einer «Bekehrung des jüdischen *Volkes*» rechneten.

Voraussetzung der genannten ekklesiologischen Dialektik bei der Konstituierung der Kirche ist also, dass «jetzt Heiden und nicht Juden glauben» (EkkI 95), hierin liege das Geheimnis der Kirche begründet. Die (profangriechische) Ekklesia-Polis-Korrelation wird demnach in die Dynamik von Röm 9-11 (v.a. Röm 11,25-32) eingezeichnet: «zur einen apostolischen Kirche beruft Gott die Heiden, damit, wenn ihre Zahl voll ist, auch ganz Israel selig werde und danach das Ende komme» (EkkI 103).

#### 4. Abwendung von den Juden?

Dieses von Peterson gezeichnete eindruckliche Bild bedarf im Kontext heutiger Diskussionen der Modifikation. Haupteinwand gegen seine Dar-

stellung dürfte sein, dass der frühchristliche Ekklesiabegriff wohl nicht direkt aus der profanen Gräzität stammt, sondern hellenistisch-jüdisch vermittelt ist. In den Ekklesiamanuscripten blendet Peterson das hellenistische Judentum noch fast ganz aus (anders dann in späteren Texten). Wenn er hier behauptet, dass die Hellenisierung des Christentums bzw. der Kirche ein Faktum sei, das Gott ebenso gewollt habe, wie die Berufung der Hellenen selbst (EkkI 94), dann ist deutlich, dass er Hellenisierung und Heidenmission identifiziert, und dabei die schon seit Alexander dem Großen beginnende Hellenisierung *des Judentums* nicht bedenkt.

In diesem Zusammenhang verweist gerade auch der Ekklesiabegriff ins hellenistische Judentum (bzw. Judenchristentum), vermutlich sogar nach Jerusalem. Wenn beispielsweise Paulus nach seinen eigenen Worten «die Ekklesia Gottes» verfolgte und zu vernichten suchte (vgl. Gal 1,13f.; 1Kor 15,9; Phil 3,5f.), dann dürfte er damit wohl die Selbstbezeichnung der von ihm Verfolgten wiedergeben. Damit meint er aber natürlich auf keinen Fall Heidenchristen, sondern bezeichnet hier hellenistische Judenchristen als Ekklesia – nach der (freilich nicht unumstrittenen) Darstellung des Lukas sind das hellenistische Jerusalemer Judenchristen aus dem sog. Stephanuskreis (Apg 6–8), eventuell auch Judenchristen aus Damaskus. Wenn aber der Ekklesiabegriff in diesen Kreisen zu suchen ist, dann ist Petersons gerade am Ekklesiabegriff festgemachte These einer «Abwendung vom Judentum» kurzschlüssig.

Dasselbe gilt übrigens für die Vermeidung des Terminus «Synagoge» schon auf judenchristlicher Seite. Wenn sich, wofür einiges spricht, eine große Anzahl der Jerusalemer Judenchristen aus Kreisen der hellenistischen (griechischsprachigen) Diasporajuden rekrutiert, die wiederum in Jerusalem in landsmannschaftlichen Synagogengemeinden organisiert waren (Apg 6,9), dann dürfte deren Selbstbezeichnung als «Ekklesia Gottes» zwar die organisatorische Distanzierung von den Jerusalemer Diasporasynagogen, keineswegs aber eine «Abwendung vom Judentum» bedeuten.<sup>6</sup> Petersons oben zitierte Aussage wäre demnach insofern zu modifizieren, dass die Hellenisierung des *Judentums* ein (von Gott gewolltes?) Faktum darstellt, das der Kirche aus Juden und Heiden den Boden bereitet hat.

##### 5. Von den Juden zu den Heiden – die Ekklesia nach Peterson

Nehmen wir im Folgenden also ein Detail in den Blick, das Peterson nur mühsam in seinen «dialektisch» strukturierten Kirchenbegriff integrieren kann: die Juden innerhalb der Ekklesia aus Juden und Heiden. Dazu betrachten wir Petersons Auslegung von Röm 9–11, die sich unter leichten Modifikationen in mehreren Etappen vollzog: zunächst beschäftigte er sich mit diesem Text im Rahmen seiner Bonner Römerbriefvorlesung in den

Jahren 1925 und 1927/28, also in derselben Zeit, in der die Ekklesia-Manuskripte entstanden. Einige Passagen dieser Vorlesung hat Peterson dann im Jahre 1933 überarbeitet und unter dem Titel «Die Kirche aus Juden und Heiden» veröffentlicht. Mit diesem Text setzten sich u.a. Karl Barth und Hans-Urs von Balthasar im Zusammenhang ihrer eigenen ekklesiologischen Reflexionen auseinander, weswegen ihre kritische Anknüpfung an Peterson ebenfalls knapp skizziert werden soll. Unter demselben Titel hat Peterson dann im Jahre 1935 erneut eine Zusammenschau seiner Grundgedanken zu Röm 9-11 veröffentlicht.

In Röm 9-11 geht es laut Peterson «um das Verhältnis Israels zu den gläubig gewordenen Heiden, um das Verhältnis der Synagoge zur Ekklesia» (KJH 143, vgl. Röm 269). Schon aus dieser Formulierung geht hervor, dass die Ekklesia für Peterson auch in diesem Kontext zunächst die Kirche aus den Heiden ist, die als solche der nicht-christusgläubigen Synagoge gegenübersteht. Diese Ekklesia ist «apostolisch» in dem Sinne, dass sie die Kirche jener Apostel ist, die von den Juden zu den Heiden gegangen sind, denn «Apostel» sein heißt: von den Juden zu den Heiden gehen (KJH 146f.).

Im Zuge seiner Auslegung arbeitet Peterson klar heraus, dass Synagoge und Ekklesia bis zum jüngsten Tag zusammengehören (KJH 155), dass die Vorstellung eines «historischen» Nacheinanders von Judentum und Christentum falsch ist (KJH 168) und dass Israel «nicht bloß die Ursache, sondern auch der Zweck der Heidenbekehrung» ist. Im Hörsaal führte er dazu aus: «Die ganze Geschichte der christlichen Kirche, der Heidenkirche, ist also unter diesem Aspekt nur eine Episode, die in Wahrheit dazu dient, Israels Vorzugstellung deutlich zu machen» (Röm 316). Diese paulinischen Gedanken im Jahre 1933 erneut öffentlich herausgestellt zu haben, ist bleibendes Verdienst Petersons, wie oft bemerkt wurde. Doch wie steht es um die Bestimmung «Kirche aus Juden und Heiden»?

Neuralgisch ist hier Petersons Auslegung von Röm 9,24. Hier führt Paulus aus, dass Gott «uns» aus Juden *und* Heiden berufen hat. Laut Peterson besagt der Satz zunächst, dass zur Ekklesia Juden und Heiden «eingeladen» sind. Mit der Berufung der Heiden zum Volke Gottes sei die jüdische Unterscheidung von Juden und Heiden aufgehoben und der «fleischliche» Erwählungsbegriff transzendiert (KJH 155). Dies könne nur in der eschatologischen Zeit vor sich gehen: die Ekklesia, in der diese Transzendierung Realität ist, lebe bereits im neuen Äon, in der eschatologischen «Zeit der Kirche», die Synagoge verharre dagegen im alten Äon. Um dies herauszustellen, illustriert Peterson die paulinische Aussage in Röm 9,24 mithilfe des Gleichnisses vom großen Gastmahl Lk 14,16ff.: bekanntlich sagen die eingeladenen Gäste alle ab, bis der Gastgeber sich aus Straßen und Gassen seine Gäste holt. Dies überträgt Peterson nun auf Juden und Heiden, daher verbirgt sich für ihn in der unscheinbaren Kopula «und» zwischen «Juden» und



«Heiden» «die ganze Tragik und Pathetik der ungläubigen Synagoge.» (KJH 156). Mit Recht hat Karl Barth gerade an dieser Stelle protestiert (s.u.).

Im Hintergrund dieser dialektischen Konstruktion wird erneut das Äonenschema sichtbar: während der Kyrios des neuen Äons alle reich macht, die ihn (in der Ekklesia) anrufen, bezeichnet Peterson die Juden als «die Rebellen, die im alten Reich, im alten Äon bleiben wollen» (Röm 305). Der Gegensatz von Synagoge und Ekklesia ist bei Peterson fast durchgehend identisch mit dem Gegensatz von altem und neuem Äon.

Nun wird Peterson aber durch den Duktus von Röm 9-11 gezwungen, sich über die Juden *innerhalb* der Ekklesia Klarheit zu verschaffen, ein Thema, das in den Ekklesiamanuscripten nur eine marginale Rolle spielt. Geht er über Röm 9,27f. noch galant hinweg, so entnimmt er Röm 11,1f. zunächst, dass «die Juden, die sich bekehren», also der judenchristliche «Rest» innerhalb der Ekklesia, zu dem auch der Apostel Paulus selbst gehört, den Beweis dafür liefern, dass Gott sein Volk nicht verstoßen hat. Daher muss er das Äonenschema an diesem Punkt modifizieren: «Auch innerhalb der Kirche ist in der *natürlichen* Sphäre die Unterscheidung von Juden und Heiden, von *Judenchristen* und *Heidenchristen* durchaus möglich» (KJH 164). Zuvor im Hörsaal wurde er noch deutlicher: «Paulus löscht also sein Judentum in der Kirche nicht aus. Er verbirgt es nicht. (...) Es ist wichtig, dass diese Haltung den Juden, die sich bekehrt haben, in der Kirche auch möglich ist» (Röm 313). An anderer Stelle formuliert er pointiert: «Die Kirche besteht aus zwei Völkern: aus Juden und Heiden» (Röm 59). Und 1935 betont er dann, dass die Bezeichnung «Kirche aus Juden und Heiden» eben keineswegs bloß eine historische Feststellung sei, sondern eine theologische Aussage, die das Mysterium der göttlichen Gnade in sich berge (KJH II 134f.).

Trotz dieser starken Aussagen: ekklesiologisch *konstitutive* Bedeutung erlangen die Juden innerhalb der Ekklesia für Peterson nicht. Dies können sie auch deswegen nicht, weil Peterson (wie zu jener Zeit üblich), die Trennung von Kirche und Synagoge schon ganz früh ansetzt und primär am Glauben an Jesus Christus (als «Bekehrung») festmacht. In Auseinandersetzung mit Peterson entstanden nun aber in der Folgezeit ekklesiologische Entwürfe, die – in den Bahnen von Röm 9-11 – gerade die anfängliche Präsenz von Juden (qua Juden) in der Ekklesia neu bedenken.

#### 6. Die Kirche aus Juden und Heiden in der Gemeinde Gottes nach Karl Barth

Der «die Erwählung der Gemeinde» thematisierende § 34 in Band II/2 von Karl Barths *Kirchlicher Dogmatik*<sup>7</sup> ist begleitet von einer detaillierten Auslegung von Röm 9-11, wo sich Barth auch mit Petersons Schrift «Die Kirche aus Juden und Heiden» auseinandersetzt. Wie bereits angedeutet entzündet sich der Hauptwiderspruch Barths an der Auslegung von Röm 9,24 durch Peterson, und an diesem kurzen Schlagabtausch ist die funda-

mental andere ekklesiologische Weichenstellung Barths zu erkennen. Barth widerspricht scharf der Auslegung Petersons, wonach sich in der Kopula «und» «die ganze Tragik und Pathetik der ungläubigen Synagoge» verberge und die folgenden Verse 9,25f. «etwas von der göttlichen Bitterkeit» atmeten (so in KJH 156). Barth dagegen: wenn die Kirche nach Röm 9,24 als Kirche aus Juden *und* Heiden berufen wird, dann zeigt sich darin gerade das göttliche *Erbarmen* gegenüber seinem Volk – das er freilich nie ohne das Gericht erweisen wollte –, dann zeigen die berufenen Juden also, dass Gott seinem Volk Erbarmen erwiesen *hat* (KD 253). Dies ist die Voraussetzung dafür, dass die Anwesenheit von Juden in der Ekklesia für Barth ekklesiologisch konstitutive Bedeutung erhält.

Barth differenziert in § 34 der KD terminologisch zwischen «Gemeinde» und «Kirche», wobei die «Gemeinde Gottes» nach Gottes ewigem Beschluss als das Volk *Israel* und zugleich als die *Kirche aus Juden und Heiden* existiert (218). Die erwählte Gemeinde Gottes hat also die doppelte Gestalt von Israel und der Kirche (220).

Die «Gemeinde Gottes» ist *eine* und sie steht unter dem Bogen des einen Bundes (220), aber in ihrer Erwählung realisiert sich die doppelte (und nur in ihrer Doppeltheit *eine*) Richtung des Willens Gottes in Liebe und Gericht. Gegenstand der Erwählung ist laut Barth also weder Israel für sich noch die Kirche für sich, sondern beide in ihrer Einheit (220). Jesus ist als Herr der Kirche zugleich der Messias Israels, als (gekreuzigter) Messias Israels ist er der (auferstandene) Herr der Kirche. Die Ekklesiologie wird von Barth demnach ganz von der Christologie her entworfen und so in der Erwählungslehre verortet.

Als sich seiner Erwählung widersetzendes Gottesvolk ist Israel zugleich der heimliche Ursprung der Kirche, die in ihm präexistiert (233–235) und die schließlich aus seiner Mitte hervorgeht (263). Die Kirche ist die auf Grund ihrer Erwählung berufene Versammlung aus Juden und Heiden (219). Damit erhalten die in der Kirche ihrer Erwählung gehorsamen Juden eine (im Unterschied zur Auslegung Petersons) ekklesiologisch konstitutive Funktion, und zwar insbesondere, indem sie durch ihre Existenz Zeugnis ablegen von der Ersterwählung Israels.<sup>8</sup>

Die Kirche wird es sich daher laut Barth «zur besonderen Ehre anrechnen, in der Person christlicher Israeliten lebendige Zeugen der Erwählung von ganz Israel in ihrer Mitte zu haben» (235). Indem sie Christen aus den Juden in ihrer Mitte hat, anerkennt die Kirche ihre Bindung und Verpflichtung gegenüber Israel (294), sie erkennt in der Existenz der wenigen Judenchristen in ihrer eigenen Mitte die Erwählung von ganz Israel und seine Zugehörigkeit zur Gemeinde Gottes, vor allem aber erkennt sie an den Judenchristen, dass ihre eigene Existenz als Kirche nur auf dem Grund Israels möglich und legitim ist und bleiben kann (264).

Für Barths Ekklesiologie ist demnach grundlegend, dass nicht eine reine Heiden-Kirche der Synagoge gegenübersteht, sondern dass durch die «Aufspaltung Israels» in Kirche und Synagoge, im «Nebeneinander» von «bekehrten und unbekehrten Juden» sichtbar wird, dass das Ziel und das Ende aller Wege Gottes mit Juden *und* Heiden der Akt seines freien Erbarmens ist (256).

### 7. Die Ekklesia als «Synthese» von Juden und Heiden nach H.U. von Balthasar

Hans Urs von Balthasar, der in Band II/2 seiner «Theodramatik» der Kirche aus Juden und Heiden ein gewichtiges Kapitel widmet<sup>9</sup>, stimmt Barth ausdrücklich zu: Synagoge und Kirche bilden zusammen das eine Gottesvolk, Israel und die Kirche repräsentieren dabei die beiden Seiten des einen Erlösungsgeheimnisses am Kreuz, dessen Gerichts- und dessen Begnadigungsseite (TD 365).

An Petersons Ausführungen in «Die Kirche aus Juden und Heiden» kritisiert Balthasar insbesondere das Äonenschema (Dualismus der Zeiten), laut dem Israel und die Kirche in verschiedenen Zeiten leben (TD 337). Balthasar führt dagegen v.a. den «heiligen Rest» Israels in der Kirche ins Feld: in welchem Sinn könne der zur Kirche übergegangene Rest «das Israel Gottes» (Gal 6,16) sein, wenn es das «weltliche» Israel *katá sárka* (1Kor 10,18) hinter sich zurücklässt? Im Anschluss an Barth lehnt er daher die «Verteilung» von Israel und Kirche auf zwei verschiedene Äonen ab.

Scharf nimmt Balthasar den «Riss», der durch Israel geht und der auf dem «dramatischen» Ja und dem Nein zu dem aufgebaut ist, was für die Kirche letztentscheidend und -begründend ist und was Israel als seine Erfüllung anzuerkennen ablehnt (365), in den Blick. Das Nein Israels zu dem, was christlich gesehen seine Erfüllung hätte sein müssen, ist nach Balthasar das Zentrum der Tragödie Gottes mit der Menschheit – aber diese ist zugleich der Geburtsort der Kirche, sofern sie, aus Israel hervorgehend, sich von ihm unterscheidet (331). Bei der Geburt der Kirche ereigne sich die Spaltung des einen Gottesvolkes, ereigne sich der «Ur-Riss» (E. Przywara) durch Israel (335). Dieser Riss mache «beides wahr»: dass Israel die Schwelle zu überschreiten sich weigert, auf die seine Wege, christlich gesehen, innerlich hinführen, und dass es als sein eigener «Rest» sie trotzdem überschreitet und deshalb jenseits der Schwelle nicht einfach mehr mit dem Bisherigen eins ist, sondern wahrhaft in eine «Synthese» eingeht (335). Die Entstehung der Kirche verdanke sich also einer theologisch-weltgeschichtlich zentralen Tragödie, deren letzter Akt aber noch nicht gespielt ist: «Falls Israels «Nein» kein letztgültiges Faktum wäre, würde sich dann – und wie? – die Gestalt von Kirche verändern?» (332).

Auch bei Balthasar sind die Juden innerhalb der Kirche aus Juden und Heiden ekklesiologisch konstitutiv. Sie bilden das «aufnehmende Israel»



(332, vgl. Joh 1,11) und in diesem «Rest», der in die Synthese der Kirche eingeht, sei «alles Gültige Israels eingeborgen» (333), das aber immer schon ein an die Welt gesendetes Volk ist (253f.). Allerdings legt Balthasar den Akzent auf die durch die Berufung von Juden und Heiden in der Ekklesia sich ereignende *Synthese*: das die Schwelle überschreitende Israel und die Völker werden in der Kirche «ein homogenes Ganzes» (335), das aber wiederum «innerlich dramatisch» auf Selbsttranszendierung und Universalisierung ausgerichtet ist. Recht habe Peterson wiederum darin, dass man im Zusammenhang des Bedeutungsverlustes des *ethnischen* Moments von einer Überschreitung der Äonenschwelle durchaus reden könne (344). Kirche entstehe demnach wesentlich durch den Wegfall ethnischer Schranken in ihr (258) sowie durch sakramentale Verbundenheit der Personen in Taufe und Eucharistie.

### 8. Zwei Töchter einer Mutter

Barth und Balthasar ersetzen also – je auf ihre ganz charakteristische Weise – Petersons «dialektische» Ekklesiologie durch Modelle, in denen den Juden in der Ekklesia konstitutive Bedeutung zukommt. Damit werden sie zweifellos dem paulinischen Befund zunächst besser gerecht. Petersons aus dem profanen Ekklesiabegriff entwickelte Ekklesiologie steht hier in Gefahr des Anachronismus, da er die formative innerjüdische Phase der Urkirche überspringt und quasi vom Ende der Entwicklung zur Heidenkirche her denkt. Andererseits ist an die Ekklesiologien Barths und Balthasars die Frage zu stellen, ob diese das allmähliche Verschwinden der diversen «Judentümer» aus der Ekklesia und die faktische Transformation der Ekklesia aus Juden und Heiden in eine Ekklesia aus Heiden angemessen reflektieren. War die konstitutive Bedeutung des «Restes» auf die Anfangszeit der Ekklesia beschränkt? Oder ist die Kirche seither defizitär? Wenn die Urkirche nach Karl Rahner «nicht bloß die zeitlich erste Periode der Kirche, sondern der bleibende Grund und die bleibende Norm für alles Kommende (ist), das Gesetz, nach dem der ganze Lauf der Kirche angetreten wird»<sup>10</sup>, dann sind drei historische Sachverhalte ekklesiologisch zu reflektieren:

(1.) Jahrzehnte-, sogar jahrhundertlang sind die Juden innerhalb der Urkirche selbstverständlich Teil des Volkes Israel. Konsens herrscht inzwischen auch darüber, dass sich die «*Trennung zwischen der Synagoge und der neuen enthusiastisch-messianischen Jesusbewegung nicht eindeutig auf ein festes und dazu noch gar frühes Datum festlegen*» lässt.<sup>11</sup> Zumindest für die Zeit vor der Tempelzerstörung 70 n.Chr. spricht heute kaum noch jemand von einer bereits vollzogenen «Trennung der Wege».

(2.) Zugleich ist aber zweitens festzuhalten, dass der Heidenapostel Paulus im Römerbrief, also wohl im Jahre 56/57 n. Chr., schon davon ausgeht,

dass Israel zwar das Evangelium «gehört» und in gewisser Weise auch «erkannt» hat (Röm 10,18f.), dass aber «nicht alle dem Evangelium gehorsam wurden» (10,16). Mit Ausnahme jener Judenchristen, die innerhalb der Ekklesia den «heiligen Rest» bilden (9,27f.; 11,1-10), ist für Paulus das Scheitern des dem Petrus und anderen Judenchristen anvertrauten «Evangeliums der Beschneidung» (Gal 2,7-9) definitiv – allerdings rechnet Paulus noch zu seinen Lebzeiten mit dem «Kommen des Retters vom (himmlischen) Zion» (11,26), wodurch die noch nicht an Christus glaubenden Juden «jetzt (!) Erbarmen finden» (11,31). Im Anschluss an Paulus ist also das Scheitern des Evangeliums in Israel ekklesiologisch ebenso zu reflektieren wie die Berufung von Heiden zur Ekklesia und die anfängliche Präsenz von Juden in ihr. Das impliziert gerade keine «Abwendung der Apostel vom Judentum» und auch noch keine Trennung der Ekklesia vom Judentum!

(3.) Hinzu kommt aber, dass zwar das von Paulus erwartete «Kommen des Retters vom Zion» bislang ausblieb, dass aber nach der Tempelzerstörung im Jahre 70 n. Chr. eine tiefgreifende, sich über Jahrhunderte hinziehende Transformation des Judentums begann, die sich teilweise parallel zur Transformation der Ekklesia zur «Ekklesia aus den Heiden» vollzog. Diese Einsichten führen zunächst zu einer grundlegenden Revision der «genetischen Modelle» von Judentum und Christentum: nach Israel Yuval beispielsweise sind Rabbinisches Judentum und Kirche zwei «Tochter-Religionen jener templozentristischen jüdischen Religion bis zum Untergang des zweiten Tempels».<sup>12</sup>

Ein zentraler der vielfältigen Aspekte bei der Konstitution dieser beiden Tochterreligionen ist die verweigerte Rezeption des westlichen hellenistischen Diasporajudentums durch das sich formierende rabbinische Judentum.<sup>13</sup> Wenn Jacob Neusner pointiert formuliert, die Rabbinen hätten «die ganze Schrift und Geschichte Israels nach ihrem eigenen Bild und Gleichnis» neu geschrieben, womit sie zugleich «ganze Zeitalter behandelten, als hätte es sie nie gegeben, und damit ganze Bereiche der jüdischen Literatur für nicht vorhanden erklärten»<sup>14</sup>, dann gilt das insbesondere für die Schriften des hellenistischen Judentums, die in der formativen Phase des rabbinischen Judentums nicht als kanonisch rezipiert wurden. Dies ist mit Hubert Frankemölle als «archimedischer Punkt» der weiteren Entwicklung der Ekklesia wie der Synagoge anzusehen.<sup>15</sup> Denn jene «Judentümer», aus denen sich vor 70 ein wesentlicher Teil der Juden innerhalb der Ekklesia rekrutierte, konnten keinen Einfluss auf das entstehende rabbinische Judentum nehmen, wurden aber von den urchristlichen Gemeinden und ihren judenchristlichen Theologen (vor allem Paulus und Johannes) «beerbt».<sup>16</sup> Hinzu kommt, dass sich das entstehende rabbinische Judentum im Gegenüber zur frühen

Kirche definierte, genauer: die beiden entwickelten sich in gegenseitiger Abgrenzung, in Wechselwirkung und im Austausch miteinander.<sup>17</sup>

Wenn Petersons Grundgedanke zutrifft, dass Dogma und Geschichte aufeinander bezogene Begriffe sind, dann dürfte die ekklesiologische Reflexion der hier nur knapp skizzierten jüngeren historischen Debatte um die Ekklesia aus Juden und Heiden jetzt anstehen. Peterson hat sie zu seiner Zeit prägnant vollzogen; dass er mit ihr in den 1920er Jahren nicht «fertig wurde», ist signifikant. Sein eigener Weg führte ihn dann ab den 30er Jahren tief in die Erforschung des Judentums hinein. Die ekklesiologische Reflexion der Früchte dieser Arbeit hat er leider nicht mehr leisten können. Lernen wird man von ihm, dass es kaum einen Bereich gibt, in dem historische und dogmatische Arbeit einander so bedürfen wie die Ekklesiologie.

## ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Heinrich SCHLIER, *Erik Peterson (1960)*, in: DERS., *Der Geist und die Kirche. Exegetische Aufsätze und Vorträge IV*, Freiburg 1980, 265–269, 265.

<sup>2</sup> Erik PETERSON, *Ekklesia. Studien zum altchristlichen Kirchenbegriff* (hg. v. B. Nichtweiß und H.-U. Weidemann), Würzburg 2010. Dieses Buch wird im folgenden mit «EkkI» und Seitenzahl im Fließtext zitiert. Weitere Werke Petersons werden wie folgt zitiert: *Heis Theos. Epigraphische, formgeschichtliche und religionsgeschichtliche Untersuchungen* (FRLANT 41), Göttingen 1926 [= HTh]; *Die Kirche aus Juden und Heiden* (1933), in: DERS., *Theologische Traktate* (AS 1), Würzburg <sup>2</sup>1994 [= KJH]; *Die Kirche aus Juden und Heiden II* (1935), in: DERS., *Marginalien zur Theologie und andere Schriften* (AS 2), Würzburg <sup>2</sup>1995 [= KJH II]; *Verkündigung an Juden und Heiden*, in: DERS., *Offenbarung des Johannes und politisch-theologische Texte* (hg. v. B. Nichtweiß und W. Löser) (AS 4), Würzburg 2004 [= VJH]; *Der Brief an die Römer* (hg. v. B. Nichtweiß) (AS 6), Würzburg 1997 [= Röm]; *Der erste Brief an die Korinther und Paulus-Studien* (hg. v. H.-U. Weidemann) (AS 7), Würzburg 2006 [= 1Kor]. *Das Präskriptum des 1. Clemens-Briefes* (1950), in: DERS., *Frühkirche, Judentum und Gnosis. Studien und Untersuchungen*, Freiburg 1959, 129–136 [= Präskr].

<sup>3</sup> Ausführlich dazu Barbara NICHTWEIß, *Der altchristliche Kirchenbegriff Erik Petersons. Anmerkungen zur Entstehungs- und Wirkungsgeschichte sowie zur Edition der Ekklesia-Texte*, in: EkkI 111–151.

<sup>4</sup> Lothar COENEN, *Art. Kirche*, in: ThBLNT II (1972) 1136.

<sup>5</sup> Daher lehnt Peterson Luthers Übersetzung von *ekklesia* mit «Gemeinde» vehement ab (EkkI 13f.; 1Kor 28f.).

<sup>6</sup> Ausführlich dazu Hans-Ulrich WEIDEMANN, *Ekklesia, Polis und Synagoge. Überlegungen im Anschluss an Erik Peterson*, in: EkkI 152–195, v.a. 171–185.

<sup>7</sup> Karl BARTH, *Die kirchliche Dogmatik II/2: Die Lehre von Gott*, Zollikon 1959, 215–335.

<sup>8</sup> Ausführlich Eberhard BUSCH, *Unter dem Bogen des einen Bundes. Karl Barth und die Juden 1933–1945*, Neukirchen 1996, 437–491, v.a. 469–477 («Die Kirche aus Juden und Heiden»). Ebd. 185. 190 und 404 Hinweise auf Barths Peterson-Rezeption in dieser Frage.

<sup>9</sup> Hans Urs VON BALTHASAR, *Theodramatik II/2: Die Personen in Christus*, Einsiedeln 1978, 331–410. Den Hinweis verdanke ich W. Löser.

<sup>10</sup> Karl RAHNER, *Über die Schriftinspiration* (QD 1), Freiburg 1958, 52f.

<sup>11</sup> Martin HENGEL, *Das früheste Christentum als eine jüdische messianische und universalistische Bewegung*, in: DERS., *Judaica, Hellenistica et Christiana. Kleine Schriften II* (WUNT 109), Tübingen



1999, 200-218, 207, und weiter: «Es war vielmehr ein langer und komplizierter Prozess». Analog Hubert FRANKEMÖLLE, *Frühjudentum und Urchristentum. Vorgeschichte – Verlauf – Auswirkungen* (Studienbücher Theologie 5), Stuttgart 2006, 25.

<sup>12</sup> Israel YUVAL, *Zwei Völker in deinem Leib. Gegenseitige Wahrnehmungen von Juden und Christen*, Göttingen 2007, 40, ähnlich FRANKEMÖLLE, *Frühjudentum* (s. Anm. 11), 33.

<sup>13</sup> Dazu nun Doron MENDELS/Arye EDREI, *Zweierlei Diaspora. Zur Spaltung der antiken jüdischen Welt* (toldot 8), Göttingen 2010.

<sup>14</sup> Jacob NEUSNER, *Formen des Judentums im Zeitalter seiner Entstehung*, in: DERS., *Das pharisäische und talmudische Judentum. Neue Wege zu seinem Verständnis* (hg. von H. Lichtenberger) (TSAJ 4), Tübingen 1984, 3-32, 8.

<sup>15</sup> FRANKEMÖLLE, *Frühjudentum* (s. Anm. 11), 128.

<sup>16</sup> So FRANKEMÖLLE, *Frühjudentum* (s. Anm. 11), 109.

<sup>17</sup> Dazu Daniel BOYARIN, *Border Lines. The Partition of Judeo-Christianity*, Philadelphia 2007.

HENRIQUE DE NORONHA GALVÃO · LISSABON

## DAS MYSTERIUM DER KIRCHE IN DER THEOLOGIE JOSEPH RATZINGERS

Die Lehre von der Kirche hat Joseph Ratzinger auf seinem ganzen theologischen Weg begleitet, angefangen von seiner Doktorarbeit. Das Thema: «Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche» war 1950/51 an der Theologischen Fakultät der Universität München von Gottlieb Söhngen als Preisaufgabe gestellt worden. Die beste Arbeit sollte nicht nur preisgekrönt, sondern zugleich als Inauguraldissertation anerkannt werden. In nur sechs Monaten vollendete Joseph Ratzinger seine Arbeit, erhielt den Preis und das Doktorat.<sup>1</sup>

Romano Guardini hatte in den zwanziger Jahren vorausgesagt, das 20. Jahrhundert werde das Jahrhundert der Kirche sein. Seine Voraussicht wurde nicht nur durch zahlreiche theologische Arbeiten bestätigt, sondern vor allem auch durch das II. Vatikanische Konzil.

1943 hatte Papst Pius XII. die Enzyklika *Mystici corporis Christi* veröffentlicht, um zu einer Erneuerung und Vertiefung der Ekklesiologie anzuregen, indem er eine christologisch-mystische Sicht der Kirche lehramtlich bestätigte. Im Vorwort zum Neudruck seiner Dissertation bemerkt Kardinal Ratzinger, dass die ekklesiologischen Studien in Deutschland zur Zeit der Veröffentlichung der Enzyklika bereits andere Wege beschritten. Über den paulinischen Begriff des «Leibes Christi» hinaus sollten diese eine Sicht der Kirche erlauben, die mit der ganzen biblischen Tradition in Einklang stünde. Dabei richtete sich die Aufmerksamkeit vor allem auf den Begriff «Volk Gottes», der auf den Alten wie auf den Neuen Bund anwendbar ist und so für die Bezeichnung der Kirche besser geeignet schien. In dieser Sicht hatte Prof. Söhngen die Preisaufgabe gestellt, die aus patristischer Sicht bestätigen sollte, was andere aus biblischer Perspektive vorgelegt hatten.

HENRIQUE DE NORONHA GALVÃO, 1937 in Lissabon geboren, 1960 im Patriarchat Lissabon zum Priester geweiht. Doktorat in Dogmatik an der Universität Regensburg unter Joseph Ratzinger mit der Arbeit: *Die existentielle Gotteserkenntnis bei Augustin. Eine hermeneutische Lektüre der Confessiones*. Emeritierter Professor der Theologischen Fakultät der Katholischen Universität von Portugal und Herausgeber der portugiesischen Edition der Internationalen katholischen Zeitschrift *Communio*.

Ratzinger untersuchte in seiner Schrift denn auch vor allem den Begriff «Volk Gottes». Seine Schlussfolgerung überwand das Dilemma, das bis dahin die Diskussion beherrscht hatte; denn er konnte zeigen, dass die Bezeichnung der Kirche als «Volk Gottes» nicht im Widerspruch steht zum paulinischen Begriff des «Leibes Christi», sondern diesen voraussetzt. *Wortwörtlich*, als ein Volk, das politisch und geschichtlich existiert, gilt der Begriff «Volk Gottes» nur vom Volk Israel im Alten Testament. Wenn man diesen Begriff auf die Kirche anwendet, geschieht dies nur in *allegorischem* Sinn, gleich wie auch andere Gegebenheiten des Alten Bundes als Vorbilder und Ankündigung der neuen Wirklichkeit verstanden werden können, die Jesus Christus gebracht hat. «Die neue, von Christus gerufene Gemeinschaft hieß dagegen *Ecclesia*, das heißt Versammlung, was einen eschatologischen wie einen kultischen Aspekt umfaßt.»<sup>2</sup> So ist das Wort *ekklesia* – das griechische Wort für die versammelte Volksgemeinde –, sowohl im Blick auf die Endzeit wie zur Ausübung des Kultes zu verstehen. Am Ende der Zeiten ruft Gott aus allen Teilen der Welt jene zusammen, die er zu Gliedern dieser neuen Gemeinschaft erwählt hat. Der Sinai, Ort der Begegnung Israels mit Gott, ist im Alten Testament das Vorbild einer solchen Einberufung, wo Gott zu den Menschen spricht, und sie kraft seines Bundes zu seinem Volk macht. Ratzinger schließt: «Volk Gottes bezeichnet nicht direkt die Kirche Jesu Christi, sondern das Volk Israel, die erste Phase der Heilsgeschichte. Erst in einer christologischen Transposition oder, wie wir auch sagen können, in einer pneumatologischen Auslegung wird es ein Hinweis auf die Kirche.»<sup>3</sup>

Das gleiche Kirchenverständnis hat Ratzinger im Artikel «Kirche» im 6. Band der zweiten Auflage des *Lexikons für Theologie und Kirche* vorgelegt, der 1961, ein Jahr vor Konzilsbeginn veröffentlicht wurde. Ratzinger sah da die eschatologische Versammlung des Volkes Israel in dreifacher Weise verwirklicht. Zunächst als *Gesamtkirche*, wie beispielsweise in 1 Korinther 15,9: «Denn ich bin der geringste von den Aposteln; ich bin nicht wert, Apostel genannt zu werden, weil ich die Kirche Gottes verfolgt habe» (vgl. auch Gal 1,13 und Phil 3,6). Sodann verwirklicht sich die Kirche als *Orts-gemeinde*, wie in 1 Korinther 1,2: «...der Kirche Gottes in Korinth...» (vgl. auch 16,1 und Gal 1,2). An andern Stellen, wie in 1 Korinther 11,18, kann *Ecclesia* die *kultische Versammlung* meinen: «Zunächst höre ich, dass es Spaltungen unter euch gibt, wenn ihr als Kirche (*en ekklesia*) zusammenkommt» (vgl. auch 14,19.28). Ratzinger bemerkt aber auch, dass diese drei Bedeutungen ineinander übergehen, indem «die jeweilige Orts-gemeinde als konkrete Darstellung der einen Gesamtgröße *ekklesia* erscheint und dass wiederum die Kult-versammlung als die konkrete Realisierung des Gemein-deseins aufgefasst wird.»<sup>4</sup> Somit kann die Kirche definiert werden als «das Volk, das vom Leib Christi lebt und in der Eucharistiefeier selbst Leib Christi



wird.»<sup>5</sup> Daraus lässt sich schliessen, dass eine gewisse Sichtbarkeit in der Welt zum Wesen der Kirche gehört. Es ist jedoch die Sichtbarkeit einer sakramentalen Wirklichkeit. Das Einheitsprinzip der Kirche, sagt Ratzinger, «ist nicht das Blut, sondern der Glaube (Taufe), ihre Existenz steht nicht auf der Selbstbehauptung, sondern auf der Hingabe (Agape, Martyrium) im Mitvollzug der Hingabetat Jesu Christi (Eucharistie).»<sup>6</sup>

Die Kirche ist grundlegend *communio sanctorum* im doppelten Sinn des gemeinsamen Besitzes der Heilsgüter (*sancta*) und der Gemeinschaft all jener, denen diese Güter zukommen (*sancti*). Daraus ergibt sich für Ratzinger der doppelte Sinn der Kirche einerseits «als Mutter», insofern sie den Gläubigen die Heilsgüter vermittelt, anderseits «als heilige Bruderschaft, in der alle zusammen das Wir der Kirche bilden.»<sup>7</sup> Die Einheit der Kirche, erinnert Ratzinger, darf nicht so verstanden werden, dass sie notwendig eine einheitliche Administration der ganzen Kirche fordert; das wäre eine analogielose Übertragung zentralstaatlichen Denkens auf die Kirche und würde das Besondere und Eigentliche des neuen Volkes Gottes verkennen. Wenn die Gleichung gilt Kirche = *communio* (des Wortes und des Herrenleibes), dann muss die Einheit der Kirche (schreibt der künftige Konzilstheologe) zunächst als *communio* verstanden werden. Doch die *communio* der verschiedenen Gemeinden untereinander wird erst durch ihre Gemeinschaft mit der *sedes apostolica* in Rom als echt garantiert. Christus erscheint so «als die *ratio intrinseca*, die *communio* als *causa efficiens* und der römische Papst als *conditio sine qua non* der Kircheneinheit.»<sup>8</sup>

Da die Zugehörigkeit zur Kirche durch die Taufe und die Teilnahme an der Eucharistie vermittelt wird, ist zu unterscheiden zwischen jenen, die diese Sakramente nie empfangen haben, und den anderen, die sie zwar empfangen haben, aber von der vollkommenen Gemeinschaft mit der römischen Kirche getrennt bleiben. Angesichts dieses Ärgernisses unterstreicht Ratzinger nachdrücklich die Dringlichkeit, alles zu unternehmen, dass die Voraussetzungen für eine volle Kircheneinheit geschaffen werden.

Doch der Auftrag der Kirche erstreckt sich nicht nur auf jene, die in unvollkommener Gemeinschaft mit ihr sind. Die Kirche ist für die ganze Menschheit da. Diese universelle Sendung der Kirche ist christologisch darin grundgelegt, dass Jesus seine Sendung wesentlich als Stellvertretung für die Vielen verstanden hat. So bei Markus 10,45: «Der Menschensohn ist nicht gekommen, um sich dienen zu lassen, sondern um zu dienen und sein Leben hinzugeben als Lösegeld für die Vielen», und wiederum beim letzten Abendmahl, Markus 14,24: «Das ist mein Blut, das Blut des Bundes, das für die Vielen vergossen wird.» Mit einem Augustinuszitat bemerkt Ratzinger, dass das tiefste Wesen der Kirche darin besteht, mit Christus zusammen «*Christus totus*» zu sein, Haupt und Glieder. Wie es zum Wesen der Sendung Christi gehört, stellvertretend für alle Menschen da zu sein, so muss es

auch vom Wesen der Kirche gelten; es besteht darin, für alle Menschen zur Verfügung zu stehen: «Ihr Wesen ist geradezu das ‹Stehen-für›.»<sup>9</sup>

Wenn die Kirche wesentlich nicht für sich, sondern für die andern da ist – sie ist keine gegen die andern abgeschlossene, sondern eine offene Größe –, dann muss sie wesentlich missionarisch sein. Die Mission ist der Ausdruck ihres «Seins für andere», das schon die Existenz Jesu Christi kennzeichnete und das notwendig auch die Existenz des ganzen Christus, der Kirche kennzeichnen muss. Die Notwendigkeit der Mission ergibt sich somit, wie Ratzinger anmerkt, nicht erst aus der Aufgabe der Kirche für das Heil jedes einzelnen Menschen; sie folgt schon aus dem Wesenssinn der Kirche, die darin ihre Offenheit und ihre dauernde Aufgabe für die Welt darstellt.

Dieser Stellvertretungsdienst der Kirche für die ganze Menschheit entfaltet sich in zwei Dimensionen: einer inneren und einer äußeren. In ihrem Innern muss die Kirche je neu die Heilskraft der Agape, der selbstlosen Liebe realisieren, die Jesus als das wahre Leben der Welt aufgezeigt hat. Zwar kann sich kraft der Wirksamkeit des Geistes, der «weht, wo er will» (Joh 3,8), die Agape auch außerhalb der Kirche finden. Das Eigene der Kirche besteht dagegen darin, dass sie die Agape vor der Welt sichtbar macht. Die verborgene Kraft der Gnade kann überall wirksam werden und tut dies auch; doch soll sich ihr Wirken nicht nur auf einzelne Menschen beschränken; es muss als sichtbares Zeichen vor der Welt und der Geschichte aufgerichtet werden. Diese öffentliche Darstellung des Verborgenen ist Sache der Kirche. Sie ist die sichtbare Gestalt der Agape, ihre öffentliche Darstellung. Sie muss Zeichen sein, ein Zeichen, das auch der Quellort dessen ist, was es bezeichnet. Die Kirche ist das, was sie aufzeigt, und sie zeigt auf, was sie ist. Sie ist *das* Zeichen, in dem all die andern Zeichen, aus denen sie besteht, eingeborgen sind. Mehr als in den *Notae Ecclesiae* (Einheit, Heiligkeit, Katholizität und Apostolizität) sieht Ratzinger in der Zeichenfunktion der Kirche, die vom Sichtbaren auf das Unsichtbare verweist, den entscheidenden Ort, wo die Welt die Kirche in ihrem Wesen verstehen kann.

Ich habe diesen vorkonziliären Text Joseph Ratzingers etwas ausführlicher vorgestellt, weil er bereits die Grundlinien der Ekklesiologie des II. Vatikanums vorzeichnet, obwohl in einigen seiner Formulierungen noch Anliegen der Zeit vor dem Konzil anklingen. Das Konzil hat zwar die Bezeichnung der Kirche als Volk Gottes in den Vordergrund gestellt und ihr das ganze zweite Kapitel seiner Kirchenkonstitution *Lumen gentium* gewidmet. Doch wir dürfen nicht übersehen, dass diesem Kapitel ein anderes vorangeht, das die Kirche als Mysterium zeichnet und das den Rahmen für alle weiteren Aussagen bildet. In diesem ersten Kapitel wird die Kirche zuerst als Sakrament vorgestellt, als Zeichen und Werkzeug der Einheit der Menschen mit Gott und untereinander (LG 1). Die darauf folgenden

Nummern (LG 2-4) weisen der Kirche ihren Platz im Mysterium des Dreifaltigen Gottes an, als Volk Gottes, Leib Christi und Tempel des Heiligen Geistes (vgl. LG 17). Deshalb kann die Kirche als Volk Gottes nur in enger Verbindung mit den Begriffen des Leibes Christi und des Tempels des Heiligen Geistes richtig verstanden werden. Was Ratzinger schon in seiner Doktorarbeit aufgezeigt hatte – dass der analoge Begriff des Volkes Gottes erst dank einer christologischen und pneumatologischen Vermittlung auf die Kirche angewandt werden kann – das ist vom Konzil ausdrücklich übernommen worden. Andere Texte des Konzils, namentlich im Dekret *Ad gentes* über die missionarische Tätigkeit der Kirche bestätigen das. Das gleiche meint letztlich auch die Hinordnung der Kirche auf das Reich Gottes, das in ihr im Mysterium schon anwesend sei (LG 3).

Die Ekklesiologie, die Ratzinger nach dem Konzil in zahlreichen Studien vorgelegt hat, bleibt, mit neuen Akzentsetzungen, im wesentlichen seinem früheren Denken treu. Das zeigt schon die Artikelsammlung, die Ratzinger 1969 unter dem bezeichnenden Titel *Das neue Volk Gottes* veröffentlicht hat,<sup>10</sup> und es geht auch aus den Texten aus vier Jahrzehnten hervor, die Ratzingers Schülerkreis 1997 zu seinem 70. Geburtstag herausgab. Der Titel dieser Textsammlung *Vom Wiederfinden der Mitte* nimmt ein Lieblingswort Ratzingers auf.<sup>11</sup> Es handelt sich um die Mitte des Glaubens, die in Jesus Christus gegeben ist und die doch immer neu gefunden werden muss. Die ekklesiologischen Texte dieser Sammlung beziehen sich auf die Kirche als Volk Gottes, als Leib Christi und als Tempel des Heiligen Geistes. In der Einleitung zu diesen Texten schreibt der frühere Assistent Joseph Ratzingers und jetzt emeritierte Frankfurter Universitätsprofessor Siegfried Wiedenhofer u.a.: «Die Texte [...] belegen im übrigen recht gut auch die Kontinuität im ekklesiologischen Denken Ratzingers. Liest man, was [...] über die Kirche als Leib Christi gesagt ist, zusammen mit den Ausführungen über Kirche als Volk Gottes [...] und über Kirche als Tempel des Hl. Geistes [...], so zeigt sich nicht nur, wie sich diese drei Grundbestimmungen von Kirche wechselseitig auslegen und wie sie ein konsequent trinitarisches und sakramentales Kirchenverständnis wechselweise artikulieren (Kirche als sakramentale Kommunikationsgemeinschaft in der Gemeinschaft mit dem dreieinen Gott), sondern im Grunde nur näher entfalten, was im Kirchenartikel in der zweiten Auflage des Lexikons für Theologie und Kirche 1961 bereits programmatisch ausgesprochen war»<sup>12</sup> – eben jenem Text, den wir ausführlich vorgestellt haben.

Es mag aufschlussreich sein, ein weiteres Werk Ratzingers zu Rate zu ziehen, das auf eine Vorlesung für Hörer aller Fakultäten im Sommersemester 1967 in Tübingen zurückgeht und somit zwei Jahre nach Abschluss des Konzils verfasst wurde. Das Werk, das 1968 unter dem Titel *Einführung in das Christentum* veröffentlicht wurde, ist ein Kommentar zum Apostolischen



Glaubensbekenntnis in seiner trinitarischen Struktur.<sup>13</sup> Dem dritten Hauptteil des Credo: «Ich glaube an den Heiligen Geist, die heilige katholische Kirche, Gemeinschaft der Heiligen, Vergebung der Sünden, Auferstehung der Toten und das ewige Leben» widmet Ratzinger relativ wenige Seiten. Er will «die innere Einheit der letzten Aussagen des Symbolums» hervorheben<sup>14</sup> und unterstreicht, dass im griechischen Urtext das Wort «Geist», *pneuma*, ohne Artikel steht, was in der Sprache der Bibel darauf hinweist, dass nicht unmittelbar der Heilige Geist im innertrinitarischen Geheimnis Gottes gemeint ist, sondern das Wirken des Geistes in der Heilsgeschichte. Das stimmt mit der allgemeinen Anlage des Apostolischen Glaubensbekenntnisses überein, das noch nicht aus späteren theologischen Überlegungen und Konzilsentscheidungen des 4. Jahrhunderts hervorgeht, wie beispielsweise das nizäno-konstantinopolitanische Glaubensbekenntnis. Ratzinger schliesst: «Der dritte Teil des Symbolums verweist in erster Linie nicht auf den Heiligen Geist als dritte Person in der Gottheit, sondern auf Heiligen Geist als Gabe Gottes an die Geschichte in der Gemeinde derer, die an Christus glauben.»<sup>15</sup>

Damit ist die andere Sichtweise, die den Heiligen Geist im Geheimnis des dreifaltigen Gottes betrachtet, nicht ausgeschlossen, weil das Apostolische Glaubensbekenntnis, das auf die Tauf liturgie der ersten christlichen Jahrhunderte in Rom zurückgeht, die trinitarische Taufformel bei Matthäus 28,19 im Auge hat: «Geht zu allen Völkern und macht alle Menschen zu meinen Jüngern; tauft sie auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes.» Hier wird der Heilige Geist mit dem bestimmten Artikel genannt und somit im inneren Geheimnis Gottes gesehen. Die Schlussformel des Apostolischen Glaubensbekenntnisses greift dagegen eine heilsökonomische Perspektive auf und sieht den Geist in seinem Wirken in der Kirche und die Kirche als Werk des Geistes. Das erlaubt Ratzinger, in Weiterführung seiner ersten Skizze von 1961 und in Übereinstimmung mit der Sichtweise des II. Vatikanums (vgl. LG 4 und AA 19) eine pneumatologische Ekklesiologie vorzulegen, in der der Geist als Quelle des kirchlichen Lebens erscheint. Über den Artikel von 1961 hinaus macht die *Einführung in das Christentum* deutlich, dass die Ekklesiologie von der Lehre über den Heiligen Geist und seine Gaben ausgehen muss und auf einen Ausblick auf die Geschichte Gottes mit den Menschen eröffnen soll, ausgehend von der Heilsbedeutung der im Glaubensbekenntnis zuvor angesprochenen Christusgeschichte für alle Menschen.

In der Mitte der Ekklesiologie Joseph Ratzingers hat sich so all die Jahre hindurch die Aussage durchgehalten, dass die Kirche ein Mysterium ist. Diese Sichtweise muss allen phänomenologischen und soziologischen Überlegungen vorangehen. Im tiefsten ist die Kirche das Sakrament, die heilswirkende Offenbarung des Heilsplanes Gottes, den sein Sohn Jesus

Christus im Heiligen Geist verwirklicht hat und den die Eucharistie vergegenwärtigt. In der Kirche wird die Gemeinschaft, die *communio* all jener sichtbar, die im Sohne Söhne Gottes werden und die dadurch je und je alle Menschen zur Einheit mit Gott und untereinander aufrufen.

#### ANMERKUNGEN

*Der vorstehende Text wurde als Vortrag auf der internationalen Jahrestagung der Communio-Redaktionen 2010 in Venedig vorgelegt und von Bischof Peter Henrici ins Deutsche übertragen.*

<sup>1</sup> Die Schrift wurde 1954 unter dem Titel *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche* veröffentlicht. Neudruck 1992 im EOS Verlag, St. Ottilien.

<sup>2</sup> Vorwort zur Neuauflage 1992, GALVAO, Volk und Haus Gottes (s. Anm. 1), XIII.

<sup>3</sup> GALVAO, Volk und Haus Gottes (s. Anm. 1), XIV.

<sup>4</sup> LThK<sup>2</sup>, Bd. 6, Sp. 175.

<sup>5</sup> LThK<sup>2</sup>, Bd. 6, Sp. 176

<sup>6</sup> Ebd.

<sup>7</sup> LThK<sup>2</sup>, Bd. 6, Sp. 177,

<sup>8</sup> LThK<sup>2</sup>, Bd. 6, Sp. 179.

<sup>9</sup> LThK<sup>2</sup>, Bd. 6, Sp. 180.

<sup>10</sup> *Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Theologie*. Düsseldorf 1969.

<sup>11</sup> Joseph Kardinal RATZINGER, *Vom Wiederauffinden der Mitte. Grundorientierungen*. Texte aus vier Jahrzehnten. Herausgegeben vom Schülerkreis. Freiburg–Basel–Wien, 1997.

<sup>12</sup> RATZINGER, *Vom Wiederauffinden der Mitte* (s. Anm. 11), 124.

<sup>13</sup> Neuausgabe: *Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis*. Mit einem neuen einleitenden Essay. München, 2000.

<sup>14</sup> Kapitelüberschrift, RATZINGER, *Einführung*, 275.

<sup>15</sup> Ebd.

PETER HENRICI · EDLIBACH

## PHILOSOPHISCHE KIRCHENMODELLE DER NEUZEIT

Die Lehre von der Kirche wurde erst in der Neuzeit zu einem eigenen theologischen Traktat ausgebildet. Das geschah vor allem in apologetischer Absicht in Auseinandersetzung mit dem Kirchenverständnis der Reformation. Im Vordergrund stand deshalb die Rechtfertigung der Hierarchie und des Papsttums. Auf protestantischer Seite haben zur gleichen Zeit auch einige Philosophen über die Kirche nachgedacht, ausgehend von der Kirche als gesellschaftlich-politischer Größe. Ähnlich wie der Staat erschien die Kirche so als eine Gemeinschaft von Menschen, die sich an bestimmte Regeln halten, und die zum Staat in Konkurrenz treten kann. Dieses sozio-logische Kirchenverständnis ergänzten diese Philosophen durch Rückgriffe auf die Heilige Schrift, die sie ebenfalls philosophisch-rational auslegten. So entstanden verschiedene philosophische Kirchenmodelle, unter denen sich vier Grundtypen auszeichnen. Diese bestimmen auch heute noch weitgehend das Bild von der Kirche.

### 1. *Thomas Hobbes: Eine Staatskirche der Macht*

Als Initiator des philosophischen Nachdenkens über die Kirche kann der Engländer Thomas Hobbes gelten mit seinem (selten ganz gelesenen) Hauptwerk *Leviathan, oder Die Materie, Form und Macht eines kirchlichen und staatlichen Gemeinwesens*.<sup>1</sup> In den unsicheren Zeiten, die England in Kriege, Revolution und Bürgerkrieg verwickelt sahen, wollte Hobbes die Machtstellung des Souveräns festigen, ohne auf das feudalistisch-theologische Gottesgnadentum zurückzugreifen. Dafür entwickelte er seine Theorie vom Gesellschaftsvertrag: «Als ob jeder zu jedem sagte: Ich gebe diesem Menschen oder dieser Versammlung von Menschen Ermächtigung und übertrage ihm mein Recht, mich zu regieren, unter der Bedingung, dass du ihm ebenso dein Recht überträgst und Ermächtigung für alle seine Hand-

PETER HENRICI SJ, Jg. 1928, Mitherausgeber dieser Zeitschrift. Bis zu seiner Berufung zum Weihbischof und Generalvikar des Bistums Chur in Zürich lehrte er Neuere Philosophiegeschichte an der Päpstlichen Universität Gregoriana, deren Honorarprofessor er heute ist.



lungen gibst. Wenn dies getan ist, nennt man die so in einer Person vereinigte Menge Gemeinwesen, auf Lateinisch *civitas*. Das ist die Entstehung jenes großen *Leviathan* oder besser (um ehrerbietiger zu reden) jenes *sterblichen Gottes*, dem wir nach dem *unsterblichen Gott* unseren Frieden und unsere Sicherheit verdanken.»<sup>2</sup> Auf scheinbar demokratische Weise, durch allgemeine, wenn auch stillschweigende Zustimmung, wird so ein totalitäres Staatswesen legitimiert, in dem der einzelne Bürger machtlos und rechtlos ist. Als Souverän, der über alle Macht und über das ganze Recht verfügt, sieht Hobbes, den wechselnden Machtverhältnissen in England Rechnung tragend, entweder einen Monarchen oder ein Parlament.

Mit dieser Staatsordnung ist für Hobbes auch eine Kirchenordnung gegeben. Die Wirren, in die England verwickelt war, waren nicht zuletzt konfessioneller Natur – nicht anders als der gleichzeitige Dreißigjährige Krieg auf dem Kontinent. Das Titelbild zum *Leviathan* – «das berühmteste je einem Philosophenbuch vorangestellte, zugleich das berüchtigste»<sup>3</sup> – stellt diese doppelte, staatliche und kirchliche, Machtbefugnis unübersehbar vor Augen. Ein gekrönter Leib aus vielen Leibern, der Souverän, hält in der rechten Hand das Schwert und in der linken den Bischofsstab. Unter diesem zeigen fünf Piktogramme, worüber die Staat-Kirche die Verfügungsmacht hat: über die Ortskirchen, über die Bischöfe, über die Exkommunikation, über die theologischen Auseinandersetzungen, sowie über die Synoden oder Konzilien. Diese dem Souverän übertragene kirchliche Gewalt entmachtete alle bestehenden kirchlichen Machtstrukturen. Das dritte Buch des *Leviathan* führt diese Entmachtung im einzelnen aus, und das vierte Buch weist alle Machtansprüche zurück, die aus Volksfrömmigkeit oder Aberglauben entstehen könnten.

Schon das Schlusskapitel des zweiten Buches hatte «Vom natürlichen Königreich Gottes» (d.i. von der natürlichen Religion) gehandelt und gezeigt, dass der Gottesdienst der Obergewalt des Staates unterstellt sein muss. Das dritte Buch handelt dann ausdrücklich «Vom christlichen Gemeinwesen». Hobbes, der Pastorssohn, stützt seine Ausführungen auf Schriftzitate. Wie kurz nach ihm auch Spinoza zeigt er durch vernünftig-kritische Schriftauslegung auf, dass das Alte Testament nichts anderes vor Augen gehabt habe als ein jüdisches Staatswesen.<sup>4</sup> Von da geht er über zur «Bedeutung des Wortes Kirche in der Heiligen Schrift». Er definiert «Kirche» (ἐκκλησία) etymologisch als «eine Gemeinschaft von Menschen, die sich zur christlichen Religion bekennen, vereint in der Person eines Souveräns, auf dessen Befehl sie sich versammeln und ohne dessen Ermächtigung sie sich nicht versammeln sollten.»<sup>5</sup> Dieser Souverän ist der vom Gesellschaftsvertrag legitimierte staatliche Souverän, weil alle Gläubigen ihrer körperlichen Natur nach Glieder dieses Staatskörpers sind. «Und daher ist eine Kirche [...] das gleiche wie ein staatliches Gemeinwesen, das aus Christen besteht,

und wird *Staat* genannt, weil ihre Untertanen *Menschen* sind, und *Kirche*, weil ihre Untertanen *Christen* sind.» Das entspricht dem anglikanischen Kirchenverständnis; doch ergibt sich so auch ein unrückführbarer Pluralismus von Kirchen, weil jedes Staatswesen seine eigene Kirche hat. Folglich gibt «es auf Erden keine universale Kirche [...], der zu gehorchen alle Christen verpflichtet sind.»(ebd.). Hobbes legitimiert damit zwar auch den Kirchenstaat mit dem Papst als weltlichem Souverän; doch umso entschiedener weist er den Anspruch des Papstes als universales Kirchenoberhaupt zurück. Im *Leviathan* setzt sich Hobbes nur mit einem einzigen Autor eingehend auseinander, mit Robert Bellarmins Lehre vom Papsttum, die er Punkt für Punkt zu widerlegen sucht.<sup>6</sup>

Wie schon die heidnischen Könige, so ist auch der christliche Souverän von Amtes wegen der Hirte seines Volkes. Dieses Hirtenamt besteht in einem christlichen Gemeinwesen vor allem in der Befugnis, die Schrift letztverbindlich auszulegen und auch den Schriftkanon zu bestimmen, sowie die in der Schrift enthaltenen Verhaltensregeln formell zu Gesetzen zu erheben. Alle andern kirchlichen Instanzen (Bischöfe, Priester) haben zwar auch einen Lehrauftrag und eine Auslegungsbefugnis, weil darin das Wesen der Kirche besteht. Doch nur der Souverän hat die Macht, seine Auslegung auch durchsetzen zu können; deshalb ist nur sie verbindlich. Die Befugnis aller untergeordneten kirchlichen Instanzen ist, wie die Macht des Souveräns, nicht von Gottes Gnaden; sie stammt aus dem Vertragswillen der Untertanen. Zur Bestätigung verweist Hobbes auf die Wahl des Apostels Matthias und auf die Aussendung von Paulus und Barnabas durch die Gemeinde (Apg 1,15-26; 11,29-30; 13,2-3), aber auch auf die ursprüngliche Volkswahl des Papstes.<sup>7</sup>

Kirche und Staat sind für Hobbes somit identisch. Konstitutiv für beide ist die absolute Macht, die aus der Übertragung der Selbsterhaltungsmacht aller Mitglieder an den Souverän entstanden ist – kirchlich müsste man von der Übertragung der Auslegungsbefugnis aller Einzelnen an den Souverän sprechen. Mit dieser Übertragung haben alle Einzelnen, auch die Bischöfe und die Theologen, ihr Recht verloren, die Schrift verbindlich auszulegen. Ein totalitäres Kirchenwesen ist entstanden.

In seiner radikalen Form wird heute kaum jemand die Staatslehre und das Kirchenverständnis Hobbes vertreten. Ein Nachklang seiner Ideen findet sich jedoch dort, wo die kirchliche Autorität vor allem als Machtbefugnis verstanden und empfunden wird, sowie in gewissen staatskirchenrechtlichen Vorstellungen. Wo staatskirchenrechtliche Gebilde, beispielsweise die Kirchengemeinden und die «Kantonalkirchen» in einigen Teilen der Schweiz, als echt kirchliche Strukturen betrachtet werden, wären das, ähnlich wie bei Hobbes, Staatskirchen von Staates Gnaden. Deren Macht ist nicht mehr politischer, sondern finanzieller Natur.

## 2. John Locke: Ein freiwilliger Zusammenschluss zum Zweck des Seelenheils

Gegen die totalitäre Staats- und Kirchengauffassung Hobbes' reagiert der um eine Generation jüngere John Locke.<sup>8</sup> Wie Hobbes will auch er Abhilfe schaffen im politischen und kirchlichen Wirrwarr im England seiner Zeit. Er übernimmt die Vorstellung, dass die Staatsmacht nicht von Gottes Gnaden, sondern durch einen Gesellschaftsvertrag entsteht, und auch er legt die Schrift mit Vernunftüberlegungen aus. Die anstehenden Probleme löst er jedoch genau umgekehrt wie Hobbes. Während dieser alle Macht dem alleinigen Souverän übertrug, setzt sich Locke im Gegenteil für eine Einschränkung der Staatsmacht ein und sagt allem Zwang ab. Problematisch sind für ihn weniger die politischen Unruhen als die zahlreichen einander widersprechenden christlichen Gruppierungen. Um den Frieden zwischen diesen Gruppen zu wahren, empfiehlt Locke deshalb die strikte Trennung zwischen Staat und Kirche<sup>9</sup> und die größtmögliche Toleranz.

Grundlegend ist dafür die Einsicht, dass jedem Menschen von Natur aus gewisse unveräußerliche Rechte zukommen, namentlich das Recht auf Freiheit, Schutz und Eigentum. Der Gesellschaftsvertrag setzt eine staatliche Autorität nur dazu ein, die Rechte jedes einzelnen Bürgers besser zu schützen als dieser selbst es vermag. Auch die Glaubens- und Gewissensfreiheit gehört zu diesen zu schützenden Rechten, in dem Sinne, dass ich «die Freiheit habe, derjenigen Gesellschaft beizutreten, in der man nach meiner Überzeugung die Dinge findet, die für das Heil meiner Seele notwendig sind.»<sup>10</sup> Daraus folgt, «dass eine Kirche eine auf Freiwilligkeit beruhende Gesellschaft von Menschen ist, die sich nach eigener Vereinbarung zusammentun, um Gott in der Weise zu verehren, die sie als annehmbar für ihn und als wirksam für ihr Seelenheil betrachten.»<sup>11</sup>

Die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Kirche oder Religionsgemeinschaft bleibt demnach dem privaten Urteil jedes Einzelnen überlassen. Folglich können im gleichen Staat zu Recht verschiedene christliche Kirchen oder Sekten bestehen. Sie alle sind grundsätzlich gleichberechtigt, selbst dann, wenn der Souverän eine dieser Kirchen zu seiner eigenen, zur Staatskirche gemacht hat. Der einzelne Bürger hat zudem das Recht, aus einer gewählten kirchlichen Gemeinschaft wieder auszutreten, so wie er schon aus freiem Willen in sie eingetreten ist.<sup>12</sup> Er muss jedoch irgendeiner religiösen Gemeinschaft oder Kirche angehören; denn «alle Menschen wissen und erkennen an, dass Gott öffentlich verehrt werden muss; warum sonst zwingen sie sich gegenseitig, sich zu öffentlichem Kult zu versammeln? Also müssen Menschen – bei denen dafür Freiheit besteht – in irgendeine religiöse Gemeinschaft treten, um sich zu treffen nicht nur zur gegenseitigen Erbauung, sondern um der Welt zu bekennen, dass sie Gott verehren, und um seiner Göttlichen Majestät solchen Dienst darzubringen, dessen sie



selbst sich nicht schämen und den sie Seiner nicht unwürdig noch für unannehmbar für ihn halten; und schließlich um durch Reinheit der Lehre, Heiligkeit des Lebens, und schickliche Verehrung andere zur Liebe der wahren Religion heranzuziehen und das übrige in der Religion zu vollbringen, was durch keinen Privatmann für sich allein getan werden kann.»<sup>13</sup>

Als öffentliche Gemeinschaft von Menschen braucht jede Kirche eine gewisse verbindliche Kirchenordnung. Diese kann wiederum nur von den Kirchenmitgliedern selbst oder von deren Vertretern im Sinne einer vertraglichen Abmachung aufgestellt werden.<sup>14</sup> Im Sinne Lockes sind deshalb alle Kirchen oder Sekten grundlegend demokratisch verfasst; doch durch vertraglicher Abmachung kann auch eine Episkopalkirche konstituiert werden, wie Locke im Blick auf England einräumt: «Und zuletzt soll es mir recht sein, dass diese Menschen einen Regenten in ihrer Kirche haben, der auf Grund einer so langen Nachfolgereihe, wie sie für notwendig halten, an seinem Platze steht, vorausgesetzt, dass ich gleichzeitig die Freiheit habe, derjenigen Gesellschaft beizutreten, in der man nach meiner Überzeugung die Dinge findet, die für das Heil meiner Seele notwendig sind.»<sup>15</sup>

Die schon zweimal erwähnte «persönliche Überzeugung» bezieht sich auf das «Heil meiner Seele» und als Weg dazu auf die rechte Verehrung Gottes. Lockes Kirchen sind in erster Linie persönliche Heilsanstalten, deren Kennzeichen der Gottesdienst ist. Als gläubiger Christ, der er sein wollte, findet Locke die Antwort auf die Frage nach dem Heil und nach dem rechten Gottesdienst in der Bibel. Doch um die Bibel in die Praxis zu überführen, muss man sie auslegen. Diese Schriftauslegung darf der Einzelne nicht an eine Autorität delegieren; er muss vielmehr in Freiheit und Verantwortung die Bibel im Licht seiner ihm von Gott verliehenen Vernunft zu verstehen suchen. In seinem Hauptwerk, *Versuch über den menschlichen Verstand*, und in seiner Schrift über *Die Vernunftgemäßheit des Christentums*<sup>16</sup> versucht Locke aufzuzeigen, dass der heilsnotwendige Inhalt der Schrift jeder menschlichen Vernunft zugänglich sein muss; denn «der gleiche Gott, der die Schrift diktiert hat, hat dem Menschen auch die Vernunft gegeben.» In der Schrift können sich zwar Dinge finden, die die menschliche Vernunft übersteigen («above reason»), aber nichts, was ihr widerspricht («contrary to reason»). Wer in einer Religionsgemeinschaft etwas Widervernünftiges entdeckt, kann diese nicht für die wahre halten und darf ihr folglich nicht beitreten oder muss wieder austreten, «wenn er hinterher etwas Irriges in der Lehre oder etwas Unangemessenes im Gottesdienste jener Gesellschaft, der er sich zugesellt hat, entdeckt.»<sup>17</sup>

Dagegen sind in Einzelheiten verschiedene vernunftgemäße Schriftauslegungen möglich. Deswegen gibt es verschiedene gleichberechtigte kirchliche Gemeinschaften, die sich gegenseitig nicht bekämpfen, sondern tolerieren sollen. Diese Toleranz hat erst im Widervernünftigen ihre klare

Grenze. Widervernünftige Lehren und eine widervernünftige kirchliche Praxis dürfen nicht geduldet werden. Widervernünftig ist für Locke alles, was den Bestand des Gemeinwesens gefährdet. Deshalb versagt er den Katholiken, ohne sie zu nennen, die Toleranz, weil sie die Toleranz weder lehren noch praktizieren, und weil sie sich «unter den Schutz und in den Dienst eines fremden Fürsten begeben.»<sup>18</sup> Noch weniger Toleranz verdienen jene, «die die Existenz Gottes leugnen»; denn «Versprechen, Verträge und Eide, die das Band der menschlichen Gesellschaft sind, können keine Geltung für einen Atheisten haben.»<sup>19</sup>

Wie bei Hobbes hat auch bei Locke die Lehre von der Kirche letztlich das Wohl des Staates im Auge. Ein derart staatsfreundliches Kirchenmodell wird heute am ehesten von liberalen Politikern vertreten. Doch auch für nicht wenige Christen bleibt es verlockend, sich die Kirche als einen freien gesellschaftlichen Zusammenschluss vorzustellen. Wo der Begriff des Volkes Gottes im Sinn einer Demokratie verstanden und der Aufbau der Kirche «von unten her» betont wird, wirken Lockes Gedanken nach, ebenso dort, wo man die Kirche als Dienstleistungsgesellschaft für das Wohl des Einzelnen betrachtet. Alle diese Kirchenmodelle beinhalten auch die Möglichkeit eines freien Kirchenaustritts, und ein Pluralismus von Kirchen erscheint als selbstverständlich. Dabei wird leicht übersehen, dass hinter all diesen Kirchenbildern die Auffassung steht, die Vernunft sei die oberste Autorität in der Schriftauslegung – ein Grundbegriff der Aufklärung. Der Toleranzbegriff dagegen ist über Lockes Nützlichkeitsabwägungen hinaus durch den Bezug auf die Gewissensfreiheit anthropologisch und theologisch vertieft worden.<sup>20</sup>

### 3. Immanuel Kant: Die unsichtbare Kirche. Vernunftglauben gegen Kirchenglauben

Der Lutheraner Kant orientierte sich im Gegensatz zu seinen englischen Kollegen für die Ekklesiologie nicht am Verhältnis zwischen Staat und Kirche; er versuchte sie vielmehr aus den Grundsätzen seiner Philosophie abzuleiten – wobei ihm die Aussagen der Bibel und der Theologie als Leitfaden dienten. Kant braucht die lutherische Idee einer unsichtbaren Kirche zur Vervollständigung seiner Ethik im Hinblick auf die real existierende Menschheit. Die *Kritik der praktischen Vernunft* hatte in den drei Postulaten: Gott, Freiheit, Unsterblichkeit, die Vorbedingungen für jedes ethische Wollen aufgezeigt; nun fügt *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* noch eine weitere Vorbedingung hinzu. Diese ergibt sich erst aus der konkreten geschichtlichen Situation des Menschen, weshalb sie erst nachträglich in einem reflektierenden Urteil als vernunftgemäß erkannt werden kann.

Kants Religionsschrift ist in ihrer Abzweckung ein Traktat über die Kirche. Ihr Verständnis wird dadurch erschwert, dass Kant die Offenbarungswahrheiten, die ihm als Leitfaden dienten, jeweils erst nachträglich in einer «Allgemeinen Anmerkung» anspricht. Er war es seinem Ruf als kritischer Philosoph schuldig, seine religionsphilosophischen Ausführungen so stringent wie möglich abzuleiten – obwohl er schon in der Titelseizung («...innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft») diese Stringenz relativiert hatte.

In gut lutherischer Tradition setzt Kant bei der erbsündlichen Verderbtheit der menschlichen Natur an, die er mit dem Begriff des «radikalen Bösen» philosophisch nachzudenken und auszusagen versucht. Er stützt sich dabei auch auf Rousseau, der die gute Natur des Menschen unausweichlich verdorben sah, seit der Mensch in ein gesellschaftliches Verhältnis zu andern Menschen getreten ist. Dieses Erbe Rousseaus hat Kant schließlich zur Forderung nach einer Kirche geführt. Wenn die vernunftgemäße Moral in der konkreten geschichtlichen Situation des Menschen verwirklicht sein soll, wenn an einen «Sieg des guten Prinzips über das Böse» zu denken ist,<sup>21</sup> dann muss zwar einerseits die Idee eines «göttlichen», d.h. uneingeschränkt tugendhaften Menschen voranleuchten (B 73–83);<sup>22</sup> doch andererseits muss es auch eine Gesellschaftsform geben, die ausschließlich vom Guten, von der Tugend bestimmt ist. Kant entwirft deshalb die Idee der «Errichtung und Ausbreitung einer Gesellschaft nach Tugendgesetzen und zum Behuf derselben; einer Gesellschaft, die dem ganzen Menschengeschlecht in ihrem Umfange sie zu beschließen, durch die Vernunft zur Aufgabe und Pflicht gemacht wird» (B 129).

Der kirchengründende Gesellschaftsvertrag ist für Kant somit weder freiwillig, wie bei Locke, noch von der Not erzwungen, wie bei Hobbes, sondern eine Pflicht. Sein Ergebnis wäre «ein ethisch gemeines Wesen [...]. Dieses kann mitten in einem politischen gemeinen Wesen, und sogar aus den Gliedern desselben bestehen (wie es denn auch, ohne dass das letztere zugrunde liegt, von Menschen gar nicht zustande gebracht werden könnte)» (B 130). Diese Aussagen müssen jedoch im Irrealis gemacht werden, weil «subjektiv von dem guten Willen der Menschen nie gehofft werden könnte, dass sie zu diesem Zwecke mit Eintracht hinzuwirken sich entschließen würden» (Ebd.).

Unbeschadet der Aussichtslosigkeit einer Erfüllung der aufgegebenen Pflicht fragt Kant weiter, wie die Erfüllung konkret aussehen müsste. Sie ist «nur als ein Volk unter göttlichen Geboten, d.i. als ein Volk Gottes, und zwar nach Tugendgesetzen, zu denken möglich» (B 139), weil jedes Gemeinwesen von Gesetzen regiert werden muss. Ein solches Gemeinwesen kann zwar nur von Gott selbst, als «Reich Gottes», gestiftet werden, und doch müssen die Menschen zeigen, dass sie dieses Reich erhoffen, indem



jeder nach Kräften «die wahre (sichtbare) Kirche» (B 142) zu verwirklichen sucht, «die die sichtbare Verwirklichung (das Schema) eines unsichtbaren Reiches Gottes auf Erden ausmacht.» (B 198) Die Kennzeichen dieser wahren sichtbaren Kirche wären, den Ansprüchen der kantischen Kategorienlehre entsprechend, die «Allgemeinheit, folglich numerische Einheit derselben», die «Lauterkeit, die Vereinigung unter keinen andern als moralischen Triebfedern», das «Prinzip der Freiheit [...] als in einem Freistaat», und schließlich die «Unveränderlichkeit ihrer Konstitution nach» (B 143). Eine solche allgemeine Kirche könnte einzig «ein bloßer Vernunftglaube, der sich jedermann zur Überzeugung mitteilen lässt», gründen. «Allein es ist eine besondere Schwäche der menschlichen Natur daran schuld, dass auf jenen reinen Glauben niemals so viel gerechnet werden kann, als er wohl verdient, nämlich eine Kirche auf ihn allein zu gründen.» (B 145)<sup>23</sup> Eine Kirchengründung setze deswegen immer einen «historischen Glauben» an eine geschichtlich ergangene Offenbarung voraus, die dem Menschen gezeigt haben soll, welche Art von Gottesdienst Gott wohlgefällig sei, und die am besten durch ein «heiliges Buch» überliefert werde.

Hier bricht, wie in fast allen Schriften Kants, der Graben zwischen dem Anspruch der Vernunft und der empirischen Wirklichkeit auf. Kant drückt ihn hier durch die Unterscheidung zwischen dem «reinen Religionsglauben» und einem «statutarischen Kirchenglauben» aus. Den Rest seiner Abhandlung, gut die Hälfte des Werks widmet er dem Widerstreit zwischen den beiden Glaubensformen. Teils polemisiert er als Aufklärer gegen die existierenden Kirchen und Religionsgemeinschaften und deren «Afterdienst» (B 225 u.ö.)<sup>24</sup>, teils fordert er dazu auf, den Kirchenglauben möglichst nahe an den Religionsglauben heranzuführen, d.h. an die kantische, auf die autonome Vernunft gegründete Moral. Prinzip der Schriftauslegung ist deshalb auch hier wie bei Locke, wenn auch mit anderer Begründung, die menschliche Vernunft. Und weil der Kirchenglaube seinem Wesen nach historisch ist, muss die Religions- und Kirchengeschichte, wie bei Lessing, als ein Fortschreiten aus der früheren Verderbnis auf den Durchbruch der Vernunft hin gelesen werden. (B 183–206)

Kants Aufweis der Notwendigkeit einer Kirche, so bedenkenswert er ist, scheint keinen großen Einfluss ausgeübt zu haben. Kants Gedanken leben vielmehr dort weiter, wo man die Kirche vor allem als moralische Anstalt sieht, die die gesellschaftliche Beobachtung ethischer Normen fördern soll. Aktuell bleiben leider vor allem Kants Topoi aufklärerischer Kirchenkritik: die Kritik am «Gewissenszwang» (B 201 Anm.) einer «despotischen Orthodoxie» (B 153) «durch Bekenntnis statutarischer Glaubenssätze, durch Beobachtung kirchlicher Observanz und Zucht u.d.g.» (B 268), «Bußübungen, Kasteiungen, Wallfahrten u.d.g.» (B 258), Kants Kritik der Unterscheidung zwischen Klerikern und Laien (B 250, 277–278) und der «Hochpreisung der

Heiligkeit des ehelosen Standes» und «einer sich freien Menschen aufdringenden Hierarchie» (B 195–196), sowie seine negative Bewertung der mittelalterlichen Kirchengeschichte, namentlich der Kreuzzüge (B 196) und der Inquisition (B 288–290).

4. *Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Die vom Geist geformte Gemeinde im säkularen Staat.*

Kants Religionsschrift war eines der ersten philosophischen Werke, mit dem sich der junge Theologe Hegel auseinandergesetzt hat. Er tat es unter der Leitfrage, wie eine Religion aussehen müsste, die ein Volk zum «Fortschritt im Bewusstsein der Freiheit» führen könnte. Hintergrund dieser Frage war Hegels Interesse an der Geschichte und an der Politik, die er ebenso wie das Christentum philosophisch zu begreifen suchte. Die eindimensionale Vernunft Kants und der Aufklärung taugte zu diesem Begreifen nicht; es brauchte dazu die erweiterte (an der Kreuzestheologie abgelesene) Vernünftigkeit der Dialektik zwischen Entzweiung und Versöhnung, die zur Einheit der Gegensätze führt. Mit diesem Instrumentar entwickelte Hegel seine Lehre von der Kirche in zwei Linien.

Die eine, vorwiegend spekulative und auf die lutherische Dogmatik gestützte Linie, die sich vor allem in der *Phänomenologie des Geistes* findet,<sup>25</sup> führt von einer Christologie des menschengewordenen Gottes zur einer Ekklesiologie der geisterfüllten Gemeinde. In deren Glauben ist der verstorbene, in seiner Endlichkeit verschwundene Gottmensch als Erinnerter wieder auferstanden, kraft einer durch den «unendlichen Schmerz» hindurchgegangen Liebe.<sup>26</sup> Die Kirche wird hier, joachimistisch, nach dem «Reich des Vaters» (der Schöpfung) und dem «Reich des Sohnes» (der Menschwerdung) als das dritte «Reich des Geistes» verstanden. Ihr Wesen besteht in der (geistig zu verstehenden) Wahrheit ihrer Lehre; die Taufe ist das Hineingeborenwerden in diese Wahrheit,<sup>27</sup> das Abendmahl der bewusste Vollzug der geistigen Einheit mit Gott.<sup>28</sup> Als bloße «Erinnerung», als «Glaube» ist jedoch die kirchenkonstitutive, geistige Wahrheit noch nicht adäquat erfasst; sie muss philosophisch «begriffen» werden. Das geschieht, wenn die Gemeinde (und jeder Einzelne in ihr?) sich als identisch mit dem sich in ihr offenbarenden Gottesgeist begreift.

Dieses geistig-philosophische Kirchenverständnis vermag jedoch das tatsächlich existierende Phänomen der Kirche(n) nicht genügend zu erfassen. Die Gemeinde existiert real in der Welt und in der Geschichte. Deshalb galt es, in einer zweiten, geschichtsphilosophischen Denklinie die fortschreitende Vernünftigkeit der politischen Geschichte und in ihr der Kirchengeschichte zu begreifen. Erst so wird auch die Entzweiung und Versöhnung des geistigen Wesens der Kirche mit ihrer Weltexistenz begreiflich. Dieser «Vernunft

in der Geschichte» ging Hegel in der *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, den *Grundlinien der Philosophie des Rechts* und den *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* nach<sup>29</sup>, während er in den *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* die beiden Denklinien zusammenzuführen suchte.

In Auseinandersetzung mit Kant hat Hegel in dieser zweiten, real-philosophischen Denklinie u.a. die Überwindung der bloß äußerlichen «Legalität» und der bloß innerlichen «Moralität» in der gesellschaftlichen «Sittlichkeit» aufgezeigt. Der Staat als «der auf Erden präsente Gott» ist mit seinen vernunftgemäßen Gesetzen Ort und Hüter der Sittlichkeit. In ihm findet die christliche Gemeinde das äußerlich, objektiv gegeben, wovon sie innerlich, subjektiv lebt. Sie muss deshalb, wie die nachreformatorische Kirchengeschichte zeigt, in ein immer engeres Verhältnis zum Staat treten, während dieser seinerseits in einem freien, lutherischen Glauben erzogene Bürger braucht, um als moderner, freiheitlicher Staat Bestand zu haben<sup>30</sup> – der lutherische Theologe verbindet sich mit dem preußischen Staatsphilosophen. Dabei sieht Hegel mit Recht, dass das Eucharistieverständnis das Kirchenverständnis bedingt. In der katholischen Transsubstantiationslehre bleibe die Hostie ein «äußerliches Ding», das angebetet werde, und «aus jenem ersten und höchsten Verhältnis der Äußerlichkeit fließen alle die andern äußerlichen, damit unfreien, ungeistigen und abergläubischen Verhältnisse; namentlich ein *Laienstand*, der das Wissen der göttlichen Wahrheit, wie die Direktion des *Willens* und *Gewissens* von außen her, d.i. von einem anderen Stande empfängt, welcher selbst zum Besitze jenes Wissens nicht auf geistige Weise allein gelangt, sondern wesentlich dafür der äußerlichen Konsekration bedarf.» Ebenso das bloß mündliche Gebet, die Verehrung von Heiligenbildern und Reliquien, die Rechtfertigung durch äußere Werke. In der lutherischen Kirche dagegen wird «die Hostie, als solche, erst und allein im *Genusse*, d.i. in der Vernichtung der Äußerlichkeit derselben, und im *Glauben*, d.i. ist in dem zugleich freien, seiner selbst gewissen Geiste, konsekriert und zum gegenwärtigen Gott erhoben.»<sup>31</sup>

Um zum wahren Christentum zu gelangen und zur Übereinkunft mit der Sittlichkeit des Staates müssen ferner auch die katholischen Mönchsgelübde mit ihrer jenseitigen und damit äußerlichen «Heiligkeit» durch gegenwärtige, gesellschaftliche «Sittlichkeit» ersetzt werden; denn «der göttliche Geist muss das Weltliche immanent durchdringen.» «Statt des Gelübdes der Keuschheit gilt nun erst die *Ehe* als das Sittliche, und damit als das Höchste in dieser Seite die *Familie*; – statt des Gelübdes der Armut [...] gilt die *Tätigkeit* des *Selbsterwerbs* durch Verstand und Fleiß, und die *Rechtschaffenheit* in diesem Verkehr und Gebrauch des Vermögens, die Sittlichkeit in der bürgerlichen Gesellschaft; – statt des Gelübdes blinden Gehorsams gilt der *Gehorsam* gegen das *Gesetz* und die gesetzlichen Staats-



einrichtungen, welcher Gehorsam selbst die wahre Freiheit ist, weil der Staat die eigene, sich verwirklichende Vernunft ist.»<sup>32</sup> Ein derart «reformiertes», letztlich jedoch säkularisiertes kirchliches Leben kann sich dann sehr wohl mit dem ebenso säkularen Staat «versöhnen» und zur «religiösen Geistigkeit des Staates» werden.

Hegels Ekklesiologie war zu komplex und zu sehr in sein dialektisches Denken eingebunden, als dass sie theologisches Gemeingut hätte werden können. Sie hat jedoch in der Geschichte zwei weitreichende Reaktionen ausgelöst: Einerseits Kierkegaards kirchenfreie Theologie des Einzelnen, Aug in Aug zu Gott und zu dessen «Inkognito» Jesus Christus, anderseits Karl Marx' klassenlose Gesellschaft, die durchaus kirchlich-eschatologische Züge trägt. Vor allem aber ist heute Hegels Auslegung der Auferstehung Jesu als Weiterleben im Glauben der Gemeinde zu einer weit verbreiteten Meinung geworden, und sein Programm der Ersetzung der drei Ordensgelübde durch bürgerliche Sittlichkeit findet nicht wenige Anhänger.

Dieser kurze Überblick über vier philosophische Kirchenmodelle dürfte einige Konstanten eines rein natürlich-rationalen Kirchenverständnisses deutlich gemacht haben. Wenn man die Kirche in Absehung von der Offenbarung zu verstehen versucht, erscheint sie als eine Gemeinschaft oder Gesellschaft von Menschen, die sich mehr oder weniger freiwillig zusammengefunden haben, und die in einem engen Verhältnis zum Staat steht. Verbindendes Kennzeichen dieser Gemeinschaften ist eine Lehre, die von der Vernunft aus Bibeltexten erhoben werden kann. Der Gottesdienst, der Kult spielt eine untergeordnete Rolle oder er wird gar ausdrücklich kritisiert. Von der Diakonie war nie die Rede; Hirtenamt, Seelsorge und Verkündigung wurden höchstens am Rande erwähnt. Diese protestantisch geprägten, weitgehend diesseitigen Ekklesiologien halten dem katholischen Theologen gleichsam einen Schwarzspiegel vor Augen, in dem er ein Zerrbild seiner eigenen, in der Offenbarung gegründeten Ekklesiologie erblicken kann. Die Verschiedenheit der vier Kirchenmodelle stellt ihn vor die Frage, ob er vor allem eine Ekklesiologie der Macht, der Beliebigkeit, der ethischen Vernunft oder des Begreifens im Geist entwickeln soll. Jedenfalls können diese philosophischen Kirchenmodelle mithelfen, manche Vorstellungen besser zu verstehen, die sich nicht wenige unserer Zeitgenossen von der Kirche machen.

## ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Ich zitiere nach Thomas HOBBS, *Leviathan*. Aus dem Englischen übertragen von Jutta Schlösser. Mit einer Einführung herausgegeben von Hermann Klenner (Philosophische Bibliothek Band 491), Hamburg 1996.

<sup>2</sup> HOBBS, *Leviathan* (s. Anm. 1) II, 17, 145.

<sup>3</sup> Hermann Klenner, in: HOBBS, *Leviathan*, XXXI.

<sup>4</sup> HOBBS, *Leviathan* (s. Anm. 1), III, 35, 346–350 und III, 40, 397–406.

<sup>5</sup> HOBBS, *Leviathan* (s. Anm. 1), III, 39, 304.

<sup>6</sup> In dem weitaus ausführlichsten Kapitel III, 42 »Von der kirchlichen Macht«, 417 und 463–492. In der Frage des Fegefeuers, IV, 44, 529–536 polemisiert Hobbes noch einmal mit Bellarmin.

<sup>7</sup> HOBBS, *Leviathan* (s. Anm. 1), III, 42, 445f, 449.

<sup>8</sup> Vgl. vor allem John LOCKE, *Ein Brief über Toleranz*. Übersetzt, eingeleitet und in Anmerkungen erläutert von Julius Ebbinghaus (Philosophische Bibliothek Band 289), Hamburg 1996. In seiner Einleitung diskutiert Ebbinghaus ausführlich über eine mögliche textliche Abhängigkeit Lockes von Hobbes (122–127). Es scheint kaum möglich, dass Locke die Ideen von *De Cive* und *Leviathan* nicht wenigstens indirekt gekannt hätte.

<sup>9</sup> Nachdrücklich z.B.: »Die Grenzen auf beiden Seiten sind fest und unveränderlich. Wer diese beiden Gesellschaften, die in Ursprung, Zweck, Geschäft und allem völlig getrennt und unendlich verschieden voneinander sind, vermischt, der wirft Himmel und Erde, die am weitesten entfernten und entgegengesetzten Dinge, durcheinander.« (37)

<sup>10</sup> LOCKE, *Toleranz* (s. Anm. 8), 23.

<sup>11</sup> LOCKE, *Toleranz* (s. Anm. 8), 19.

<sup>12</sup> LOCKE, *Toleranz* (s. Anm. 8), 21.

<sup>13</sup> LOCKE, *Toleranz* (s. Anm. 8), 55–57.

<sup>14</sup> LOCKE, *Toleranz* (s. Anm. 8), 21–23.

<sup>15</sup> LOCKE, *Toleranz* (s. Anm. 8), 23.

<sup>16</sup> John LOCKE, *Versuch über den menschlichen Verstand*, I. 4. Buch (Philosophische Bibliothek Band 76), Hamburg 1988, Kapitel 18–19 und John LOCKE, *The Reasonableness of Christianity as delivered in the Scriptures*, in: DERS., *Works. New edition*, Bd. VIII, Aalen 1963, 1–158.

<sup>17</sup> LOCKE, *Toleranz* (s. Anm. 8), 21

<sup>18</sup> LOCKE, *Toleranz* (s. Anm. 8), 95.

<sup>19</sup> Ebd.

<sup>20</sup> Einer eigenen Untersuchung wert wäre der Einfluss Lockes auf die katholische Schulphilosophie des ausgehenden 18. und des beginnenden 19. Jahrhunderts. Dagegen hat die Neuscholastik reagiert, doch ohne zu bemerken, dass sie in der Erkenntnislehre dennoch lockesche Vorstellungen übernommen hat.

<sup>21</sup> Immanuel KANT, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. Drittes Stück, *Der Sieg des guten Prinzips über das Böse, und die Gründung eines Reichs Gottes auf Erden* (B 127). Ich zitiere nach der Seitenzählung der zweiten, erweiterten Auflage (B, 1794).

<sup>22</sup> Zur Idee Christi, vgl. Xavier TILLIETTE, *Philosophische Christologie*. Freiburg 1998, 105–110.

<sup>23</sup> Schon vier Seiten früher hatte Kant seiner Skepsis drastisch Ausdruck gegeben: »Wie kann man erwarten, dass aus so krummen Holze etwas völlig Gerades gezimmert werde?« (B 141).

<sup>24</sup> »Unter einem Afterdienst (cultus spurius) wird die Überredung, jemandem durch solche Handlungen zu dienen, verstanden, die in der Tat diese seine Absicht rückgängig machen.« (B 229)

<sup>25</sup> Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Die Phänomenologie des Geistes*. Gesammelte Werke, Bd. 9. Hamburg 1989, 417–421.

<sup>26</sup> Hier nimmt der späte Hegel eine Einsicht seiner Jugendschriften wieder auf und verdeutlicht damit die Ausführungen in der *Phänomenologie des Geistes*. Seine *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* zeigen in den verschiedenen Jahren erhebliche Veränderungen, bzw. Akzentsetzungen. Der Text über die Liebe fehlt fast ganz in den Vorlesungen von 1824 und 1827; er findet sich dagegen ausführlich im Manuskript von 1821 (G. W. F. HEGEL, *Vorlesungsmanuskripte I* [1816–183109]. Gesammelte Werke, Bd. 7, Hamburg 1987, 274–280 und G. W. F. HEGEL, *Vorlesungen*

über die Philosophie der Religion. Neu hg. von Walter Jaeschke. Bd. 3, *Die vollendete Religion*. [Philosophische Bibliothek Band 461] Hamburg 1995, 70–75) und dann wieder in der Werkausgabe von 1834 (vgl. *Sämtliche Werke. Jubiläumsausgabe*, hg. von Hermann Glockner, Bd. 16, Stuttgart 1925, 313–316).

<sup>27</sup> Fehlt im Manuskript; Vorlesung 1824: ed. Jaeschke, 163–165; Vorlesung 1827: ed. Jaeschke, 256–260; Werkausgabe: ed. Glockner, 333–335.

<sup>28</sup> Im Manuskript: *Gesammelte Werke*, 293–297; ed. Jaeschke, 88–93; Vorlesung 1824: ed. Jaeschke, 166–167; Vorlesung 1827: ed. Jaeschke, 260–262; Werkausgabe: ed. Glockner, 338–340.

<sup>29</sup> G.W.F. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundriss* <sup>3</sup>1832. *Gesammelte Werke*, Bd. 20, Hamburg 1992, § 552, 531–541; DERS., *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. *Gesammelte Werke*, Bd. 14,1, Hamburg 2009, § 270, 531–541; DERS., *Philosophie der Weltgeschichte*, hg. v. Georg Lasson, Leipzig <sup>2</sup>1923, *Vierter Teil: Die germanische Welt*, 795–915 passim.

<sup>30</sup> HEGEL, *Enzyklopädie* (s. Anm. 29), § 552, 536–537, mit der prägnanten Aussage: «Es ist nur für eine Torheit neuerer Zeit zu achten, ein System verdorbener Sittlichkeit, der Staatsverfassung und Gesetzgebung derselben ohne Veränderung der Religion umzuändern, – eine *Revolution* ohne eine *Reformation* gemacht zu haben...»

<sup>31</sup> HEGEL, *Enzyklopädie* (s. Anm. 29), 533–534.

<sup>32</sup> HEGEL, *Enzyklopädie* (s. Anm. 29), 535.



JOHANNA RAHNER · KASSEL

## COMMUNIO – COMMUNIO ECCLESiarUM – COMMUNIO HIERARCHICA

*Anmerkungen zu einer notwendigen theologischen Differenzierung  
des Communio-Begriffs*

Im Gegensatz zur in der theologischen Grundlegung der Kirche betonten Bezeichnung der Kirche als Mysterium kann die Rede von der Kirche als «communio» nicht unbedingt als die Leitidee des Konzils verstanden werden. Sie etabliert sich freilich gerade dort als Leitmotiv, wo die primäre theologische Grunddimension mit den strukturellen Gegebenheiten in der Kirche in Beziehung gesetzt wird und wo von den aus der theologischen Grundlegung zu ziehenden strukturellen Konsequenzen die Rede ist. Damit sind auch schon die Grunddimensionen des communio-Begriffs auf dem Konzil konkret umschrieben. Zunächst bezeichnet er eine an die Leitidee der Kirche als Mysterium angegliederte theologische Begründung der Gemeinschaft der Kirche in der Gemeinschaft des dreifaltigen Gottes selbst. Diese theologische Grundlegung geht jeder weiteren Ausdeutung voraus und bleibt ihre verpflichtende Grundlage. Aus der theologischen Grundlegung, der Teilgabe am kommunialen Leben Gottes, begründet sich die Art und Weise der strukturellen Umsetzung des sakramentalen Wesens der Kirche. Schaut man sich dabei die Texte des Konzils an, wird sehr schnell deutlich, dass «der Begriff communio zwar zentral, der Sprachgebrauch jedoch nicht streng festgelegt ist. Neben dem Wort communio begegnen eine Reihe ähnlicher Begriffe wie *communitas*, *societas* u. a. Der Begriff communio selbst hat in den Konzilstexten wiederum unterschiedliche Bedeutungsebenen»<sup>1</sup>. Es ist ein Begriff, der sich erst während des Konzils zu etablieren beginnt und damit einen Großteil seiner Ausdeutung und Durchführung der nachkonziliaren Entwicklung überlassen hat<sup>2</sup>. Die folgenden Überlegungen wollen zu einem differenzierten Blick auf diesen Begriff beitragen.

JOHANNA RAHNER, geb. 1962, Professorin für Systematische Theologie an der Universität Kassel.

# 1. Die theologische Grundlegung des *communio*-Begriffs und die ihr immanente Kriteriologie

Die *Communio* der Kirche gründet in der heilvollen *Communio* von Vater, Sohn und Geist, d. h. in der Gemeinschaft, die sich in der Sendung des Sohnes durch diesen Sohn den Glaubenden mitteilt und die darin besteht, dass Gott selbst in sich eine Wirklichkeit der Zuwendung und des Mitteilens ist. Die Gemeinschaft der Kirche kann, darf und soll als Gemeinschaft Gottes *Communio*, seine Beziehungsmacht und seinen Beziehungswillen bezeugen. D. h., auch die Gemeinschaft der Kirche ist keine autonome Eigenwirklichkeit, sondern sie hat sich zu begründen aus Gottes eigener Selbstmitteilung und hat sich daran zu messen, ob und wie in ihrer Gemeinschaft dieses göttliche Grundprinzip erkenn- und erfahrbare wird. Die einzelnen Glieder dieser Gemeinschaft sind daher von vornherein schon aufeinander verwiesen, nicht nur um in einem Raum miteinander zu leben, sondern auch um eine gemeinsame Sendung, nämlich «Zeichen und Werkzeug» der «*unio cum Deo*» für die Welt zu sein (LG 1), zu vollbringen, weil gerade darin ihr durch Gott Versammeltsein zu seinem äußeren Ziel kommt. Die Bedeutung dieser theologischen Grundlegung auf dem Konzil ist immens. Verbunden mit der Leitidee der Kirche als Sakrament entwirft dieser Begriff eine grundlegende Kriteriologie von Kirche. Die gnaden-theologische Grunddimension nötigt geradezu zu strukturellen Konsequenzen und deren kritischer Sichtung, und so kann das eine nicht gegen das andere ausgespielt werden, will man damit nicht die sakramentale Grundkonstitution von Kirche und damit die unaufgebbare Verbindung wie Dialektik von innerem Wesen und äußerer Gestalt der Kirche ad absurdum führen. Die Kriteriologie der Struktur entwickelt sich unmittelbar aus der theologischen Grundlegung heraus.

Mit J. Ratzinger<sup>3</sup> u. a. ist dabei auf die eucharistische Grunddimension des *Communio*-Gedankens zu verweisen. Die *Communio* der Kirche wird sakramental grundgelegt, und diese sakramentale Grundlegung im trinitarischen Heilshandeln Gottes entzieht zugleich das einheits- und gemeinschaftsstiftende Geschehen menschlicher Machbarkeit. Die Gemeinschaft der Kirche wird als solche nicht gemacht, sondern geschenkt. Teilhabe ist zunächst einmal Teilgabe durch das Heilshandeln Gottes selbst: Die *Communio* «kommt nicht «von unten» zustande; sie ist Gnade und Geschenk, gemeinsame Teilhabe an der einen Wahrheit, an dem einen Leben und an der einen Liebe, welche uns von Gott durch Jesus Christus, im Heiligen Geist durch Wort und Sakrament vermittelt wird»<sup>4</sup>. Gerade diese Unverfügbarkeit des Beschenktseins stellt das kirchliche *Communio*-Sein aber unmittelbar auch unter das göttliche Gericht<sup>5</sup>.

Ist die konziliare *Communio*-Ekklesiologie an eine eucharistisch-zentrierte Ekklesiologie zurückzubinden<sup>6</sup>, so hat dies fundamentale strukturelle

Konsequenzen für alle, die durch die Teilgabe an dem einen Brot zu dem einen Leib werden. Die eucharistische und damit christologisch-pneumatologische Mitte der *Communio*-Ekklesiologie entwickelt eine konkrete kategoriale Bestimmung für alles, was Handeln und ›Sein‹ in dieser durch Christus selbst in Dienst genommenen Kirche angeht. Kirche hat nur durch die Teilgabe des Herrn Anteil an ihm. Sie kann sich auf ein Handeln ›in persona Christi‹ nur dort berufen, wo sie dem in der Feier des Herrenmahls vergegenwärtigten und dort als Dasein-für-andere sichtbar werdenden ›Geist Christi‹ folgt, d. h. wo sie die Grundstruktur ihres ›Handelns‹ am Dienen, an der Nachfolge der in der Feier des Herrenmahls erinnerten und vergegenwärtigten dienenden Selbstausslieferung des Sohnes, im Dasein-für-andere, im Leib-werden-für-andere orientiert.<sup>7</sup> Darin wird nicht nur die unaufgebbare Priorität des Heilshandelns Gottes vor jeglicher kirchlicher Vermittlung festgeschrieben, sondern auch die Kriteriologie dieser Vermittlung als solche explizit benennbar.

Die Identifikation der Selbstausslieferung und Hingabe als innerste Mitte des Christusereignisses<sup>8</sup> ermöglicht es, der *Communio*-Struktur von Kirche von dieser eucharistischen Mitte her die notwendigen kategorialen Elemente einzuprägen. Nicht einfachhin die trinitarische Binnenstruktur ist hier Vorbild der *Communio* der Kirche, sondern – und damit trägt Kirche unaufgebbare die Signatur ihres geschichtlichen Seins in der Welt – das Dasein Gottes unter den Bedingungen der Sündigkeit der Welt; und dieses Dasein ist grundlegend von den Dimensionen der Hingabe, der Selbstausslieferung und des Verrates/der Sünde bestimmt.<sup>9</sup> Dennoch eröffnet sich gerade darin der entscheidende Raum des Heils, in den Kirche als Gemeinschaft hineingestellt wird, weil jeder und jede Einzelne, indem er/sie durch die Hingabe Christi Anteil am Heil erhält, auch zur Gemeinschaft zusammengefügt wird. Eine solchermaßen verortete *Communio*-Ekklesiologie ist daher eine ›Ekklesiologie von unten‹, wie man sie sich tiefer nicht vorstellen kann.<sup>10</sup> *Communio* hat ihr Zentrum in einer eucharistischen Ekklesiologie, aber die steht und entsteht unter dem Kreuz.

## 2. Kirche als *communio* und *communio ecclesiarum*

Diese christologisch-pneumatologische Grundlegung von Kirche als überliefernde Selbstausslieferung des Sohnes fundiert die *Koinonia*-Struktur der Alten Kirche, an der sich die orthodoxen Kirchen bis heute orientieren, ebenso wie sie heute zum Modell einer echten Gemeinschaft der Kirchen in der einen Kirche werden kann. In der eucharistischen Zentriertheit lässt sich die Ekklesiologie des II. Vaticanums von der orthodoxen Sicht der Kirche und deren pneumatologischer Grundlegung inspirieren.<sup>11</sup> Eine solche pneumatologische Sicht drängt auf die Repräsentierung der Mannigfaltig-



keit der Wirkungen des Heiligen Geistes.<sup>12</sup> Die Option des II. Vaticanums für eine eucharistisch zentrierte Ekklesiologie hat also eine zweifache strukturelle Bedeutung. Sie eröffnet zum einen eine plurale Sicht auf die Kirche, und sie plädiert zum anderen für die Orthaftigkeit von Kirche als ihr primäres, grundlegendes und wesentliches Merkmal. Denn die Eucharistie «kann immer nur von einer an ein und demselben Ort versammelten Gemeinde begangen werden [...]: die Kirche ist [...] aus ihrem innersten Wesen selbst auf eine orthafte Konkretisierung und Aktualisierung hin angelegt. Die Eucharistie als orthafte Ereignis geschieht darum nicht nur in der Kirche; die Kirche selber wird im intensivsten Sinne erst ganz Ereignis in der orthaften Feier der Eucharistie»<sup>13</sup>.

Vor dem Hintergrund der Volk-Gottes-Metapher führt Karl Rahner hier zunächst die vom II. Vaticanum dann gesamtkirchlich zur Geltung gebrachte Formel ein: «Die Kirche als Ganze ist, wo sie «Ereignis» im vollsten Sinn wird, sogar notwendig Ortskirche, die ganze Kirche wird in der Ortskirche greifbar»<sup>14</sup>. Dies findet in einer eucharistisch orientierten Ekklesiologie seinen Grund<sup>15</sup>: «Die Kirche ist in ihrem tiefsten Wesen das geschichtliche Anwesendbleiben des fleischgewordenen Wortes Gottes in der Welt. Sie ist die geschichtliche Greifbarkeit des in Christus sich ereignet habenden Heilswillens Gottes. Darum ist aber auch die Kirche als Ereignis am greifbarsten und intensivsten dort gegeben, wo durch das in Vollmacht verkündete Wort der Konsekration Christus in seiner Gemeinde selbst als der Gekreuzigte und Auferstandene heilsspendend gegenwärtig ist [...] Die Feier der Eucharistie ist also das intensivste Ereignis von Kirche»<sup>16</sup>. Gerade deshalb ist die Ortskirche die Vergegenwärtigung, das Ereignis der Kirche als Ganzer: «Ortskirche entsteht also nicht durch eine atomisierende Teilung des Weltraumes der Gesamtkirche, sondern durch Konzentration der Kirche in ihre eigene Ereignishaftigkeit hinein»<sup>17</sup>. Sie ist «aktives Subjekt der Manifestation dieser Gesamtkirche an einem bestimmten Ort [...] die Ortskirche ist dazu berufen, eine Kirche von Subjekten (*église de sujet*) und zugleich in ihrer Verbindung mit den anderen Kirchen als Kirche selbst Subjekt (*église-sujet*) zu sein»<sup>18</sup>.

Man kann und darf «von der konkreten Gemeinde ausgehen, in der sich die Predigt des Wortes Christi und die Proklamation seines heilbringenden Todes im Abendmahl ereignet, Christus selbst so im Wort und Sakrament und in der Bruderschaft als das eschatologische Heil gegenwärtig ist und so Kirche ist im wahren Sinn des Wortes. Man kann auch von da aus dann das Verständnis der Kirche als Ganzer erreichen, weil diese selbst wahrhaft da ist (*vere adest*) in der Ortsgemeinde»<sup>19</sup>. Darum ist der in LG 23,1 verwendete Begriff des «*imago Ecclesiae universalis*» auch kein platonisiert zu verstehender Ausdruck, der die Ortskirchen nur zum schwachen Abbild der Gesamtkirche, die als solche dann das Wesentliche und Eigentliche wäre,

degradieren würde, sondern «die einzelnen konkreten Wort- und Altargemeinden, aus denen sich die Teilkirchen wiederum zusammensetzen [...] sind das Eigentliche und «Wesentliche» an der Gesamtkirche»<sup>20</sup>.

Ein solches Verständnis der Gesamtkirche «von unten» bedeutet nun aber nicht, dass sie nur als aus den Teilkirchen zusammengesetzte Kirche zu verstehen wäre: «Die eine und einzige katholische Kirche besteht nicht nur aus (ex quibus) den Teilkirchen, sondern sie besteht auch in ihnen (in quibus) [...]. Der eine Geist Christi existiert so in den einzelnen Teilkirchen, daß die Gesamtkirche aus ihnen besteht. Die einzelnen Teilkirchen bilden nicht ein Ganzes aufgrund einer übergreifenden Organisation [...] sondern weil der eine und ganze Heilige Geist ganz in jeder dieser Teilkirchen gegenwärtig ist und sie so jeweils zu einer Repräsentation des Ganzen der Kirche macht»<sup>21</sup>. Orts- und Gesamtkirche verwirklichen sich in einem gegenseitigen Ineinander; einer «Perichorese»<sup>22</sup>. «In diesem «in quibus et ex quibus» kommt die spezifisch kirchliche Verfassungsstruktur zum Ausdruck, welche es in dieser Form in keiner weltlichen Verfassung gibt. Sie kann nur durch ein Wunder aufgrund des Wirkens des Hl. Geistes «funktionieren»»<sup>23</sup>. Darin zeigt sich nun auch, dass nicht Uniformität sondern Vielfalt das Kennzeichen dieser Einheit der Vielen ist; gerade diese geistgewirkte Vielfalt ist unaufgebbares Konstitutivum der Einheit (vgl. LG 32,3)<sup>24</sup>. Die Einheit der Kirche beruht auf der Perichorese der Ortskirchen. «Die Ortskirche mit dem Bischof an ihrer Spitze besitzt die Fülle des kirchlichen Lebens im Glauben und Sakrament. Aber es ist nur dann eine wirkliche Fülle, wenn diese einzelne Ortskirche nicht im Alleingang handelt, sondern ihre Einheit und Identität mit den anderen bejaht und stets aufs Neue verwirklicht und bezeugt und mit ihnen in Liebe, in Gemeinschaft steht, *Communio* pflegt»<sup>25</sup>. Eine hier notwendig werdende Verhältnisbestimmung von Primat und Episkopat ist an diesem Punkt offensichtlich: «Da und insofern die Kirche Weltkirche ist und sein soll, insofern [...] diese Kirche auch in ihrer geschichtlich greifbaren Verfassung eine sein soll, gibt es den Primat. Insofern dieselbe eine und ganze Kirche am einzelnen Ort erscheinen soll und gerade so ihren höchsten Vollzug hat, nämlich die Feier der Eucharistie und der Sakramente, gibt es den Episkopat göttlichen Rechtes»<sup>26</sup>. Das sind ekklesiologisch grundlegende Überlegungen, die auch das Konzil zum Anlass nimmt, um in der Kirchenkonstitution eine Grunddefinition zu wagen (vgl. LG 23,1). Der Romanus Pontifex ist das «visibile principium unitatis», deren eigentliches Grundprinzip der Heilige Geist selbst ist; in gleichem Maße sind die Bischöfe Zeichen der Einheit ihrer Ortskirche, die nach dem Vorbild der Gesamtkirche gestaltet, d. h. in ähnlicher Weise in Orts- bzw. Wort- und Altargemeinden gegliedert ist (vgl. LG 26,1).

### 3. Nachkonziliare Diskussionen und die notwendigen Präzisierungen durch die *Communio notio* von 1992

Das Verständnis des Verhältnisses von Orts- und Universalkirche<sup>27</sup> bleibt in der nachkonziliaren Diskussion häufig nicht allzu eng an das in LG 23 bzw. 26 Formulierte gebunden. Die *«Communio notio»* der Kongregation für die Glaubenslehre vom 28. Mai 1992<sup>28</sup>, näherhin mit der dort in der Nr. 9 enthaltenen konkretisierenden Interpretation der Konzilstexte, präzisiert daher: «Um den wahren Sinn des analogen Gebrauchs des Wortes *Communio* zur Bezeichnung der Gesamtheit der Teilkirchen zu verstehen, muß vor allem klar gesehen werden, daß diese als *«Teile der einen Kirche Christi»* zu einer besonderen Beziehung *«gegenseitiger Innerlichkeit»* zum Ganzen, das heißt zur universalen Kirche stehen, weil in jeder Teilkirche *«die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche Christi wahrhaft gegenwärtig ist und wirkt»*. Daher *«kann die Gesamtkirche nicht als die Summe der Teilkirchen aufgefaßt werden und ebensowenig als Zusammenschluß von Teilkirchen»*. Sie ist nicht das *«Ergebnis»* von deren Gemeinschaft; sie ist vielmehr im Eigentlichen ihres Geheimnisses eine jeder einzelnen Teilkirche ontologisch und zeitlich vorausliegende Wirklichkeit [...] Aus ihr, die universal entstand und offenbar wurde, sind die verschiedenen Ortskirchen als jeweilige konkrete Verwirklichungen der einen und einzigen Kirche Jesu Christi hervorgegangen. Da sie in und aus der Universalkirche geboren werden, haben sie ihre Kirchlichkeit in und aus ihr. Daher ist die Formel des Zweiten Vatikanischen Konzils: die Kirche in und aus den Kirchen (*Ecclesia in et ex Ecclesiis*) untrennbar verbunden mit dieser anderen: die Kirchen in und aus der Kirche (*Ecclesiae in et ex Ecclesia*). Der Geheimnischarakter dieser Beziehung zwischen Gesamtkirche und Teilkirchen, die keinen Vergleich verträgt mit jener zwischen dem Ganzen und den Teilen in gleich welcher rein menschlichen Gruppe oder Gesellschaft, ist offensichtlich».

Die Ergänzung und Verdeutlichung der konziliaren Ekklesiologie, die die Existenz der (mit der Universalkirche in eins gesetzten) Gesamtkirche *«ex quibus und in quibus»* der Ortskirchen definiert hatte, durch ein Sein der Ortskirchen (*Ecclesiae in et ex Ecclesia*), erscheint insofern theologisch stimmig, «wenn [mit *«Ecclesia»*] die *una, sancta, catholica et apostolica Ecclesia* mit all den großartigen Bildern, mit welchen sie die Kirchenväter beschreiben, gemeint ist»<sup>29</sup>. Denn angesichts dieses *«Ideals von Kirche»* erscheint es theologisch angemessen und die konziliare Ekklesiologie verdeutlichend, die Ortskirchen als *«Kreaturen»*, d. h. Verwirklichungen dieser einen Kirche Jesu Christi zu verstehen. Dabei sind mit G. L. Müller zwei Missverständnisse zu vermeiden: «1. Die Meinung, dass die Einheit der Ortskirchen jenseits ihrer konkreten Existenz schon als substantivierte Idee



besteht, gleichsam als universale ante re. 2. Die Meinung, dass die Universalkirche nur die nachträgliche Summe der Ortskirchen ist, die nach menschlichen Organisationsmaßstäben verwaltet wird, wobei die Einheit der Kirche gleichsam nominalistisch nur als universale post rem besteht. [...] In der Tat verwirklicht sich die Einheit der Kirche in ortskirchlicher Konkretheit, [...] ebenso wie jede Ortskirche ihrer Natur nach nichts anderes ist als die Universalkirche vor Ort. Dieses wechselseitige Innesein ist die katholische *Communio* der Kirche, die sich als *communio ecclesiarum* konstituiert. In philosophischer Terminologie kann man hier von einem universale in re, nämlich der Ortskirche sprechen.»<sup>30</sup> Auch J. Ratzinger will die These einer temporalen Präzedenz nicht überbewertet wissen<sup>31</sup>, doch erscheint ihm die ontologische Vorordnung unaufgebbbar: «Diese ontologische Vorgängigkeit der Gesamtkirche, der einen Kirche und des einen Leibes, der einen Braut, vor den konkreten empirischen Verwirklichungen in den einzelnen Teilkirchen scheint mir so offenkundig, daß es mir schwerfällt, die Einsprüche dagegen zu verstehen»<sup>32</sup>. Andernfalls degradiere man die «große Gottesidee Kirche» zur «theologischen Schwärmerei», «und übrig bleibt nur das empirische Gebilde der Kirchen in ihrem Mit- und Gegeneinander. Das heißt aber, daß Kirche als theologisches Thema überhaupt gestrichen wird»<sup>33</sup>.

Indes ist mit H.-J. Pottmeyer u. a. die Rede von der ontologischen Priorität so zu präzisieren, dass das, was als Grund der ontologischen Priorität der Gesamtkirche und damit letztlich als ekklesiologisches Kennzeichen postuliert wird, auch als das identifiziert wird, was es ist: eine christologisch-soteriologisch näher zu füllende Kategorie von Kirche<sup>34</sup>: Mit Paulus ist «die innere Einheit aller Glaubenden als vorgängige Wirklichkeit der Gnade Gottes [...] nicht in einem abstrakten Subjekt «Gesamtkirche», sondern [...] ausschließlich in der Christologie [zu finden]: «so sind wir, die vielen, ein Leib in Christus, im Verhältnis zueinander aber Glieder» (Röm 12,5)»<sup>35</sup>. Damit wird eine reale Greifbarkeit der Universalkirche durchsichtig auf jenes «Geheimnis der Einheit von Vielfalt und Einheit, das sich im Begriff der Koinonia oder Gemeinschaft in Analogie zur Trinität ausdrückt und u. a. darin besteht, daß die Una Sancta in jeder Ortskirche «da» ist und nicht erst «hinter» dieser Konkretion als dessen universales «Wesen» ansichtig würde und nur als abstrakt universale Kirche wirklich Kirche wäre»<sup>36</sup>. Alles andere wäre ein ekklesiologischer «Modalismus», der letztlich dazu führte, dass Kirche nie konkret «da» wäre, sondern immer nur hinter «Masken», «Modi» verborgen und damit letztlich ungreifbar und unsichtbar, eben letztlich nur eine «civitas platonica» wäre<sup>37</sup>. So schärft die Nr. 9 der «*Communio*is Notio» zum einen die notwendig unaufhebbare Verbindung von sakramentaler und hierarchischer Grundstruktur der Kirche ein, zum anderen kann erst vor dem Horizont einer angemessenen Verhältnisbestimmung von Orts-

und Gesamtkirche der eine Dienst der Einheit in der Gesamtkirche, das Amt universalkirchlicher Einheit, adäquat bestimmt werden.

#### 4. *Zum Verhältnis von Primat und Episkopat*

Ist der Ortsbischof einerseits Glied des Bischofskollegiums andererseits auch Zeichen der Einheit und Hirte seiner Ortskirche, so sind beide Elemente dieses Amtes gleichermaßen konstitutiv und auch als solche nur in ein Miteinander und in kein Gegenüber zu stellen. Ja, gerade als Hirte in der *Communio* seiner Ortskirche ist er wirksames Glied des Kollegiums: «Indem er seiner Ortskirche dient, dient er der Gesamtkirche, und indem er kollegiale Verantwortung im Rahmen der Gesamtkirche oder seiner Region wahrnimmt, trägt er zugleich Sorge für seine Ortskirche und dient ihr»<sup>38</sup>. Im Gefolge des II. Vaticanums kann man hier tatsächlich von zwei Deutungstypen der Kollegialität sprechen<sup>39</sup>: einem eher spekulativen (u.a. von K. Rahner vertretenen) Typus, der davon ausgeht, dass das Kollegium zusammen mit dem Papst in gewisser Weise die Verantwortung für die Gesamtkirche trägt; der zweite, eher altkirchlich orientierte Typus, der als Hauptwirkungsfeld des Bischofs seine Ortskirche bestimmt und in der Wahrnehmung seiner Verantwortung dort seinen Beitrag für die Gesamtkirche als geleistet ansieht.<sup>40</sup> Beide Typen sind indes keine sich gegenseitig ausschließenden Modelle.<sup>41</sup> Das eher spekulative (neuzeitliche) Modell verweist dabei auf ein Problem, das die Alte Kirche so noch nicht kannte und daher in ihrer Struktur auch nicht berücksichtigt: «Die alte Kirche kannte noch keine gesamtkirchliche Gesetzgebung und Administration. Bestimmungen, die die Gesamtkirche banden, wurden durch ein Konzil getroffen [...] das ein außerordentliches und seltenes Ereignis war. Die normale Regelung der kirchlichen Ordnung und des kirchlichen Lebens geschah innerhalb der Patriarchate durch den Patriarchen zusammen mit den Bischöfen oder deren Repräsentanten»<sup>42</sup>. Demgegenüber geht es für die heutige Kirche, die gerade eine besondere Betonung der zentralen Gesetzgebung und Administration kennt, darum, «die zentrale Gesetzgebung und Administration der Gesamtkirche kollegial zu prägen und [...] zugunsten regionaler Ordnungsinstanzen zu minimieren»<sup>43</sup>. Erst eine solche Struktur kann heute als Verwirklichung des altkirchlichen Ideals betrachtet werden. «Bischofsamt und Papstamt stehen nicht in Konkurrenz, sondern in sich bedingender Korrelation, weil keines ohne das andere ganz es selbst ist und bestehen kann; beide wurzeln in der *successio apostolica* und konkretisieren diese gerade in ihrer Differenz und Interdependenz. Die Eingebundenheit beider Ämter in Kollegialität und Kirche ist für sie konstitutiv, nicht ein für sie nur ordnungshalber notwendiges Akzidens»<sup>44</sup>. Der Primat im Sinne des II. Vaticanums ist also ein *Communio-Primat*.<sup>45</sup>

Nach katholischem Selbstverständnis war das Verhältnis von Episkopat und Primat nie als ein konkurrierendes verstanden worden, sondern immer schon war es die eigentliche Aufgabe des Primats, «kollegiale *Communio*, zumal auf gesamtkirchlicher Ebene, zu ermöglichen, vor allem gegen die immer wieder durchbrechenden Tendenzen nationalkirchlicher oder regionaler Isolierung»<sup>46</sup>. Diese Aufgabe ist mit einer inneren strukturellen Dynamik verbunden, die einerseits dafür sorgt, dass «das primatiale Element einen Eigenstand und eine Selbständigkeit gegenüber dem kollegialen Element [...] gewinnt», d. h. «eine »spezielle« Vollmacht »oberhalb« der kollegialen Strukturen beansprucht und durchsetzt»; und andererseits dazu führt, dass «die kollegialen Strukturen [...] an den Primat gebunden und von ihm autorisiert werden, auf seiner Grundlage existieren und so aufhören, ein selbständiges und damit kritisches und begrenzendes Element ihm gegenüber zu sein»<sup>47</sup>. Es kommt dem II. Vatikanum dabei nicht darauf an, die aktive Gesamtverantwortung des Papstamtes auf irgendeine Weise in Frage zu stellen, sondern darum, «diese Verantwortung so einzusetzen, daß sie die Entfaltungs- und Gestaltungsfreiheit der übrigen Strukturen und Glieder der Kirche fördert»<sup>48</sup>. Die Wesensbestimmung des Primats findet in den Konzilstexten des II. Vaticanums gerade darin ihr Ziel. Das Konzil macht die Förderung der Mitverantwortung des gesamten Episkopats, die Stärkung der Eigenverantwortung der Ortskirche wie der *Communio* aller zum eigentlichen innersten Kennzeichen des Primats und ordnet die Bestimmungen des I. Vaticanums in die ekklesiologische Grundstruktur des II. Vaticanums ein. Hierfür nimmt die Kirchenkonstitution des II. Vaticanums einen doppelten Ausgangspunkt: zum einen bei der Verwirklichung der einen Kirche Jesu Christi vor Ort in der in Gemeinschaft mit ihrem Bischof die Eucharistie feiernden Ortsgemeinde, zum anderen beim Bischofsamt selbst<sup>49</sup>.

Die sakramentale Grundlegung von Kirche und ihr *Communio*-Charakter stellen auch hierfür die entscheidende Perspektive zur Interpretation bereit. Das Grundverständnis der einen Kirche Jesu Christi, die sich in und aus Ortskirchen verwirklicht, bildet die notwendige Grundlage für das Verständnis der Kirche als »*Communio ecclesiarum*« wie das Verständnis des Papstamtes in der Gemeinschaft dieser Ortskirchen: »Das Bischofsamt als Dienst in einer Kirche, die strukturell eine *Communio* bildet, hat einen wesentlich kollegialen Charakter. Der Papst wird deshalb als Anhaltspunkt der Einheit des Glaubens und der Gemeinschaft gesehen; sich von ihm trennen heißt, sich von der Einheit des Kollegiums und der Kirche trennen»<sup>50</sup>. Dadurch erst kann das Papstamt so zum »sichtbaren Zeichen und Fundament« der Einheit der Kirche werden, »daß die Einheit mit ihm Bedingung des Bleibens in der *Communio* ist [...] Um sich nicht von der *Communio plena* zu trennen, sind alle Gläubigen [...] berufen, ihre eigenen Gaben, ihre



Berufung und Sendung in der Einheit mit dem Nachfolger Petri lebendig umzusetzen»<sup>51</sup>. Damit stellt man aber den Papst nicht über die Kirche, sondern mitten in sie hinein, und man nimmt ihn in die Pflicht: «Der Bischof von Rom hat den Auftrag, die ganze wahre Communio-Dynamik, das Wort und die Sakramente, den besonderen Charakter der kirchlichen Verfassung, den jede getrennte Kirche oder Gemeinschaft bewahrt, anzuerkennen»<sup>52</sup>. Erst so kann er die wahre Bedeutung seines Dienstes erfüllen, die letztlich darin wurzelt, «daß das Dasein des Nachfolgers des Petrus objektives und sichtbares Kriterium der «vollen Communio» ist, so daß die Gläubigen die Gewißheit haben können, daß sie in Verbindung mit ihm in der wahren Einheit bleiben, die im Geist Christi gründet»<sup>53</sup>.

Auch hier liefert die Communio-Notio von 1992 eine notwendige Präzisierung: «Tatsächlich gründet die Einheit der Kirche auch in der Einheit des Episkopates. Wie schon die Idee vom Corpus Ecclesiarum (Leib der Kirchen) verlangt, daß eine Kirche das Haupt der Kirchen ist – dies ist eben die Kirche von Rom, die der «universalen Gemeinschaft der Liebe vorsteht –, so erfordert die Einheit des Episkopates, daß ein Bischof das Haupt des Corpus (Körperschaft) oder Kollegiums der Bischöfe ist, und dies ist der Bischof von Rom [...] Damit jedoch die Teilkirche voll Kirche sei, das heißt konkrete Präsenz der universalen Kirche mit all ihren Wesenselementen, und somit nach dem Bild der Gesamtkirche gestaltet, muß in ihr als ureigenes Element die höchste Autorität der Kirche gegenwärtig sein: das Bischofskollegium «gemeinsam mit seinem Haupt, dem Bischof von Rom, und niemals ohne dieses Haupt». Der Primat des Bischofs von Rom und das Bischofskollegium sind Wesenselemente der Gesamtkirche, «die sich nicht aus der Partikularität der Kirchen ableiten» (Nr. 12f). Das impliziert deutlich die Verpflichtung der Ortskirchen, die Einheit mit der Weltkirche, insbesondere mit der Leitungsinstanz des Papstamtes, zu wahren. Doch macht es auch auf die andere Seite des Communio-Geschehens aufmerksam, nämlich dass der Papst gleichermaßen auf die Ortskirchen verpflichtet ist, dass er auch mit ihnen Communio zu halten hat, ihnen einen möglichst weiten Raum der Mitgestaltung und Verantwortung einzuräumen hat.

Diese Konsequenz der gegenseitigen Perichorese von Universal- und Ortskirche ist in der nachkonziliaren Diskussion häufig zu wenig bedacht worden. So steht in der Diskussion um das Verhältnis von Orts- und Gesamtkirche nicht etwa der Auftrag des einen Dienstes an der universalkirchlichen Einheit in Frage, sondern es ist eine am Communio-Gedanken orientierte Einheitsvorstellung und die Idee eines Papsttums als deren zeichenhafter Ausdruck zu etablieren, die davon ausgehen, dass es die Gesamtkirche «nicht jenseits oder außerhalb der Vollzahl der Ortskirchen und ihrer gegenseitigen Perichorese» gibt, und dass diese «Perichorese [...] sich normalerweise in unmittelbaren, gegenseitigen wie vielseitigen Beziehungen der

örtlichen Kirchen»<sup>54</sup> vollzieht. So wäre auch eine Vorstellung von Einheit in den Blick zu nehmen, die die Dimension der Kirche als «*communio fidelium*» ebenso in das Zentrum ihrer Überlegungen stellt: «Die Eigenart der Kirche, Gemeinschaft von Ortskirchen zu sein, ist die strukturelle Verwirklichungsgestalt der Gemeinschaft der Glaubenden. Was die Gemeinschaft der Ortskirchen verletzt, verletzt nicht weniger die Gemeinschaft der Glaubenden und umgekehrt. Die Kirche ist eine Gemeinschaft von Gemeinschaften, und jede dieser ortskirchlichen Gemeinschaften wie die ganze Kirche ist eine Gemeinschaft von Personen, in denen jede berufen ist, ihr Kirchesein zu leben und die Sendung der Kirche mitzutragen»<sup>55</sup>. Dabei ist es aber gerade die entscheidende Aufgabe als Dienst an der Einheit die Hilfe zur Mündigkeit zu gewährleisten. Eine solch wahrhaft «subsidiäre» Form des Amtes universalkirchlicher Einheit ist ein binnenkatholisch allenfalls angedachtes Ideal<sup>56</sup>. Hilfreich und wegweisend ist hierfür die kanonistische Diskussion um das Subsidiaritätsprinzip.<sup>57</sup> Die konkrete ekklesiologische Anwendbarkeit dieses Prinzips bedarf aber noch der weiteren Klärung. Daher stellt Papst Johannes Paul II. in seinem nachsynodalen Schreiben «*Pastores gregis*» (2003) dazu fest: «In der Synodenaula wurde die Frage aufgeworfen, ob das Verhältnis, das zwischen dem Bischof und der höchsten kirchlichen Autorität besteht, nicht im Lichte des Subsidiaritätsprinzips zu behandeln sei, insbesondere hinsichtlich der Beziehungen zwischen Bischof und Römischer Kurie. Dabei bestand der Wunsch, diese Beziehungen im Sinne einer *Communio*-Ekklesiologie unter Achtung der jeweiligen Kompetenzen und demnach unter Verwirklichung einer größeren Dezentralisation zu gestalten. Es ist auch gebeten worden, über die Möglichkeit nachzudenken, dieses Prinzip auf das Leben der Kirche anzuwenden, wobei auf jeden Fall der Tatsache Rechnung getragen werden müsse, daß das konstitutive Prinzip für die Ausübung der bischöflichen Gewalt die hierarchische Gemeinschaft der einzelnen Bischöfe mit dem Papst und mit dem Bischofskollegium ist. Wie man weiß, wurde das Subsidiaritätsprinzip von meinem Vorgänger seligen Angedenkens Pius XI. für die bürgerliche Gesellschaft formuliert. Das Zweite Vatikanische Konzil hat den Terminus »Subsidiarität« nie gebraucht. Es hat jedoch zu einer Aufteilung unter den Organen der Kirche ermutigt und dabei ein neues Nachdenken über die Theologie des Episkopats in Gang gesetzt, die bei der konkreten Anwendung des Kollegialitätsprinzips auf die kirchliche Gemeinschaft schon Früchte trägt. Hinsichtlich der Ausübung der bischöflichen Gewalt haben die Synodenväter jedoch gemeint, daß sich der Begriff der Subsidiarität als zweideutig erweist. Sie haben darauf bestanden, das Wesen der bischöflichen Autorität im Lichte des *Communio*-Prinzips theologisch zu vertiefen. In der Synodenversammlung war mehrmals vom *Communio*-Prinzip die Rede. Es handelt sich hierbei um eine organische Gemeinschaft im Sinne des Bildes vom Leibe

Christi, von dem der Apostel Paulus spricht.» (Nr. 56) Eine konkrete Verhältnisbestimmung von Orts- und Universalkirche unter der Perspektive des Subsidiaritätsprinzips wie der Communio-Theologie sowie eine Verortung des Amtes der Einheit in diesem Kontext von Communio und Subsidiarität ist auch nachkonziliar nur anfanghaft entwickelt worden<sup>58</sup> und bedarf daher der weiteren Diskussion.

#### ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> W. KASPER, *Kirche als Communio – Überlegungen zur ekklesiologischen Leitidee des II. Vatikanischen Konzils*, in: DERS., *Theologie und Kirche*, Bd. 1, Mainz 1987, 272–289, hier 275.

<sup>2</sup> Das Konzil verwendet – mit einer in der weiteren Auslegungs- und Rezeptionsgeschichte des Konzils aber stark wirksamen Ausnahme – den Begriff «communio» in dreifacher Weise: Es charakterisiert damit die Kirche als Gemeinschaft (vgl. LG 4; 7; 9; 13; 15; 50; 51; 69), es strukturiert damit Kirche, indem es das Verhältnis von Bischofskollegium und Papst sowie von Presbyterat und Bischof umschreibt (vgl. LG 8; 18; 24; 25 bzw. 28; 29; 41), und es kennzeichnet damit die strukturelle Eigenständigkeit der römisch-katholischen Ortskirchen und ihre Verbindung mit dem Papst (vgl. LG 8; 14; 15).

<sup>3</sup> Vgl. u.a. J. RATZINGER, *Theologische Prinzipienlehre*, München 1982, 55.

<sup>4</sup> KASPER, *Kirche als Communio* (s. Anm. 1), 280.

<sup>5</sup> Vgl. H. U. v. BALTHASAR, *Communio – ein Programm*, IkaZ 1 (1972) 4–17, hier 9f; 16f; vgl. ebd. 11: Kirchliche Communio hängt «an der Wirklichkeit der eucharistischen Selbstverteilung Jesu in seinem Abendmahl und der von ihr her begründeten, keineswegs magischen, aber sakramental-objektiven Communio der Mahlteilnehmer, die unauflöslich sowohl Teilhabe an Gott in Christus wie wechselseitige Teilnahme ist (1 Kor 10,16ff)».

<sup>6</sup> Vgl. nachdrücklich z. B. J. RATZINGER, *Opfer, Sakrament und Priestertum in der Entwicklung der Kirche*, Cath 26 (1972) 108–125, hier 111f; DERS., *Communio – ein Programm*, IkaZ 21 (1992) 454–463, hier 461.

<sup>7</sup> Vgl. BALTHASAR, *Communio* (s. Anm. 5), 5.

<sup>8</sup> Vgl. dazu und zum dort theologisch grundgelegten Traditio-Begriff: H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort. Grundriss der Fundamentaltheologie*, Regensburg 2000, 51ff; vgl. bes. 54 mit Anm. 11.

<sup>9</sup> Den Schritt aus einer solchermaßen geprägten Heilsgeschichte zurück in die immanente Trinität mit «Brüchen» und «Spannungen» hat nur H. U. v. BALTHASAR gewagt.

<sup>10</sup> Vgl. BALTHASAR, *Communio* (s. Anm. 5), 16f: «Communio wird gestiftet am Karsamstag, nach dem Verlassenheitsschrei, vor der Sprengung des Grabes: im wortlosen, transdialogischen Schweigen des Mitseins im Allein». Vgl. dazu auch VERWEYEN, *Grundriss* (s. Anm. 8), 54 mit Anm. 11; RATZINGER, *Communio* (s. Anm. 6), 160.

<sup>11</sup> Vgl. R. ERNI, *Pneumatologische und triadologische Ekklesiologie in ihrer Bedeutung für Struktur und Leben der Kirche*, US 36 (1981) 226–241, hier 232.

<sup>12</sup> Vgl. ERNI, *Pneumatologische und triadologische Ekklesiologie* (s. Anm. 11), 234.

<sup>13</sup> K. RAHNER/J. RATZINGER, *Episkopat und Primat*, QD Bd. 11, Freiburg 1961, 26f. Vgl. auch J. FREITAG, *Vorrang der Universalkirche?* ÖRu 44 (1995) 74–92, hier 80f. Vgl. auch die aus dieser eucharistischen Mitte der Ekklesiologie abgeleiteten Modelle der Verhältnisbestimmung von Orts- und Gesamtkirche – das exklusiv ortskirchliche Modell (N. AFANASIEFF) – das Mischmodell (J.D. ZIZIOULAS) – das exklusiv gesamtkirchliche Modell (J. RATZINGER) bei FREITAG (ebd., 75ff). Eine eucharistische Ekklesiologie fordert indes beides: «die Vielfalt der Ortskirchen wie die Einheit der universalen *Una sancta*. Auf der Ebene des Mysteriums der Kirche ist Einheit und Vielfalt in Identität oder gegenseitiger Verschränkung und Verwiesenheit durchaus zusammenzudenken» (ebd., 79f).



<sup>14</sup> RAHNER, Episkopat (s. Anm. 13), 24.

<sup>15</sup> Zur altkirchlichen Tradition dieser Verbindung vgl. L. HERTLING, *Communio und Primat – Kirche und Papsttum in der christlichen Antike*, US 17 (1962) 91–125, hier 96ff.

<sup>16</sup> RAHNER, Episkopat (s. Anm. 13), 26.

<sup>17</sup> RAHNER, Episkopat (s. Anm. 13), 28. Zur pneumatologischen Vertiefung dieses Ansatzes vgl. J. D. ZIZIOULAS, *Christologie, Pneumatologie und kirchliche Institutionen aus orthodoxer Sicht*, in: G. ALBERIGO (Hg.), *Kirche im Wandel. Eine kritische Zwischenbilanz nach dem Zweiten Vatikanum*, Düsseldorf 1982, 124–140, bes. 131f.

<sup>18</sup> H. M. LEGRAND, *Die Entwicklung der Kirchen als verantwortliche Subjekte. Eine Anfrage an das II. Vatikanum*, in: ALBERIGO (Hg.), *Kirche im Wandel* (s. Anm. 17), 141–174, hier 141.

<sup>19</sup> K. RAHNER *Kommentar zu Artikel 18–27 der dogmatischen Konstitution über die Kirche*, LThK<sup>1</sup> Erg. Bd. 1, 243. Zur ökumenischen Bedeutsamkeit dieser Öffnung vgl. ebd. 243f.

<sup>20</sup> Vgl. H. MÜHLEN, *Una Mystica Persona – Die Kirche als das Mysterium der heilsgeschichtlichen Identität des Heiligen Geistes in Christus und den Christen: Eine Person in vielen Personen*, München <sup>1968</sup> 522f. Zur pneumatologischen Grundlegung vgl. ebd., 522: «Der eine Geist Christi als das Einheitsprinzip der Kirche ist wahrhaft in allen rechtmäßigen Ortsgemeinschaften der Gläubigen anwesend».

<sup>21</sup> MÜHLEN, *Una Mystica Persona* (s. Anm. 20), 523. Zur Eigenständigkeit vgl. ebd., 523ff. Dieses Streben nach Einheit hat nichts mit Eintönigkeit und Uniformität zu tun (vgl. ebd., 524).

<sup>22</sup> Vgl. W. KASPER, *Zur Theologie und Praxis des bischöflichen Amtes*, in: W. G. SCHREER (Hg.), *Auf neue Art Kirche sein*. FS Homeyer, München 1999, 32–48, hier 43.

<sup>23</sup> Ebd.; Zum Hl. Geist als Grundprinzip der Einheit von Orts- und Gesamtkirche vgl. auch O. SAIER, «*Communio*» in der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils – Eine rechtsbegriffliche Untersuchung, MThS – Kanonistische Abteilung Bd. 32, Bamberg 1973, 161f, 168. G. L. Müller spricht von einem «gegenüber staatlichen Organisationsformen analogielosen Verhältnis» (vgl. G. L. MÜLLER, *In quibus et ex quibus. Zum Verhältnis von Ortskirche und Universalkirche*, in: *Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche*, Nr. 37, Münster 2003, 59–68, hier 64).

<sup>24</sup> Zu einem analogen Ansatz orthodoxer Theologie vgl. ZIZIOULAS, *Christologie* (s. Anm. 17), 135.

<sup>25</sup> ERNI, *Pneumatologische Ekklesiologie* (s. Anm. 11), 239f.

<sup>26</sup> RAHNER, Episkopat (s. Anm. 13), 28.

<sup>27</sup> Zur Unterscheidung zwischen Gesamt- und Universalkirche, die die im Folgenden skizzierte Auseinandersetzung nicht immer beachtet, vgl. S. ACKERMANN, *Kirche als Person. Zur ekklesiologischen Relevanz des personal-symbolischen Verständnisses der Kirche*, Studien zur systematischen und spirituellen Theologie Bd. 31, Würzburg 2001, 329ff.

<sup>28</sup> Zur Begründung der «Notwendigkeit» dieser Notifikation vgl. J. RATZINGER, *Die große Gottesidee «Kirche» ist keine Schwärmerei*, in: FAZ vom 22.12.2000, S. 46 Sp. 1: «Im Maß, in dem *Communio* zum griffigen Schlagwort wurde, wurde es verflacht und verfälscht. Wie beim Volk-Gottes-Begriff so mußte man auch hier eine fortschreitende Horizontalisierung, das Auslassen des Gottesbegriffes beobachten. *Communio*-Ekklesiologie begann sich auf die Thematik des Verhältnisses von Orts- und Gesamtkirche zu reduzieren, die wiederum immer mehr zur Frage nach der Kompetenzverteilung zwischen der einen und der anderen verfiel». Vgl. zu einer positiven Würdigung des Anlasses der «Note» auch M. KEHL *Der Disput der Kardinäle. Zum Verhältnis von Universalkirche und Ortskirchen*, SdZ 221 (2003) 219–232, hier 222f.

<sup>29</sup> KASPER, *Theologie und Praxis* (s. Anm. 22), 44.

<sup>30</sup> MÜLLER, *Verhältnis* (s. Anm. 23), 64f.

<sup>31</sup> Vgl. RATZINGER, *Gottesidee* (s. Anm. 28), 46 Sp. 3. Zur exegetischen Präzisierung und Relativierung dieser These vgl. K. McDONNELL, *Pentecost in Relation to the Ontological and Temporal Priority of the Universal Church: The Ratzinger/Kasper Debate*, in: P. WALTER (Hg.), *Kirche in ökumenischer Perspektive*, Freiburg 2003, 102–114; vgl. auch M. KEHL, *Zum jüngsten Disput um das Verhältnis von Universalkirche und Ortskirchen*, in: P. WALTER (Hg.), *Kirche in ökumenischer Perspektive*, Freiburg 2003, 81–101, hier 94.

<sup>32</sup> RATZINGER, *Gottesidee* (s. Anm. 28), 46 Sp. 2.

<sup>33</sup> Ebd.; Kritisch dazu KEHL, *Zum jüngsten Disput* (s. Anm. 31), 93.

<sup>34</sup> Mit KEHL sogar eine trinitarische (vgl. KEHL, Disput [s. Anm. 31], 227f).

<sup>35</sup> M. THEOBALD, Glosse – «Der römische Zentralismus» und die Jerusalemer Urgemeinde, ThQ 180 (2000) 225–228, hier 227. Vgl. auch H. J. POTTMEYER, *Der mühsame Weg zum Miteinander von Einheit und Vielfalt im Verhältnis von Gesamtkirche und Ortskirchen*, in: A. FRANZ (Hg.), *Was ist heute noch katholisch? Zum Streit um die innere Einheit und die Vielfalt der Kirche*, QD Bd. 192, Freiburg 2001, 291–310, hier 303f: «Was der Kirche in der Zeit »ontologisch« vorausgeht und immer voraus sein wird – das »Eigentliche des Mysteriums« ihrer Einheit – ist der ewige Heilsratsschluß Gottes und seine in Treue andauernde Liebe, und was ihr »ontologisch und zeitlich« vorausgeht, ist der menschgewordene Sohn Gottes, Jesus Christus, der als Erhöhter ständig im Heiligen Geist seinen Leib aus den Vielen bildet».

<sup>36</sup> FREITAG, Vorrang (s. Anm. 13), 84.

<sup>37</sup> Vgl. ebd.

<sup>38</sup> POTTMEYER, *Der mühsame Weg* (s. Anm. 35), 308.

<sup>39</sup> Vgl. dazu und zum Folgenden bes. J. RATZINGER, *Die bischöfliche Kollegialität – Theologische Entfaltung*, in: G. BARAÚNA (Hg.), *De ecclesia. Beiträge zur Konstitution »Über die Kirche« des Zweiten Vatikanischen Konzils*. Bd. 1 und 2, Freiburg 1966, hier Bd. 2, 44–70, hier 56ff.

<sup>40</sup> Zur Präsenz beider Typen in der Kirchenkonstitution vgl. H. J. POTTMEYER, *Die Rolle des Papsttums im Dritten Jahrtausend*, QD Bd. 179, Freiburg 1999, 103ff.

<sup>41</sup> Vgl. POTTMEYER, *Die Rolle des Papsttums* (s. Anm. 40), 105.

<sup>42</sup> POTTMEYER, *Die Rolle des Papsttums* (s. Anm. 40), 107.

<sup>43</sup> Ebd.

<sup>44</sup> FREITAG, Vorrang (s. Anm. 13), 83; vgl. auch POTTMEYER, *Der mühsame Weg* (s. Anm. 35), 305.

<sup>45</sup> Vgl. POTTMEYER, *Der mühsame Weg* (s. Anm. 35), 308. «Wer dagegen von der Priorität der Gesamtkirche in der Zeit vor der Ortskirche spricht, steht zumindest in der Gefahr, die Vollmacht des Bischofsamtes aus der des Papstamtes abzuleiten, wozu eine universalistische Ekklesiologie neigt; das ist mit der Lehre des 2. Vatikanums kaum vereinbar» (ebd.).

<sup>46</sup> K. SCHATZ, *Primat und Kollegialität – Eine geschichtliche Skizze ihres Verhältnisses*, IkaZ 27 (1998) 289–309, hier 289.

<sup>47</sup> Ebd. 289f. Genau Letzteres erweist sich als eine folgenschwere Entwicklung. Zur historischen Entwicklung im 1. Jahrtausend vgl. ebd. 290ff.

<sup>48</sup> H. J. POTTMEYER, *Kontinuität und Innovation in der Ekklesiologie des II. Vaticanums*, in: G. ALBERGO (Hg.), *Kirche im Wandel. Eine kritische Zwischenbilanz nach dem Zweiten Vatikanum*, Düsseldorf 1984, 89–110, hier 110.

<sup>49</sup> Zur zeitgeschichtlichen Einordnung und den theologischen Vorarbeiten zum Konzil vgl. die Beiträge in: Y. CONGAR (Hg.), *Das Bischofsamt und die Weltkirche*, Stuttgart 1964.

<sup>50</sup> A. CARRASCO ROUCO, *Der päpstliche Primat und das Zweite Vatikanum*, IkaZ 27 (1998) 310–329 hier 314.

<sup>51</sup> CARRASCO ROUCO, *Der päpstliche Primat* (s. Anm. 50), 320.

<sup>52</sup> CARRASCO ROUCO, *Der päpstliche Primat* (s. Anm. 50), 322. Carrasco Rouco spricht eindrucksvoll von der »Dynamik des Entgegennehmens« (vgl. ebd., 323).

<sup>53</sup> CARRASCO ROUCO, *Der päpstliche Primat* (s. Anm. 50), 323.

<sup>54</sup> FREITAG, Vorrang (s. Anm. 13), 83.

<sup>55</sup> POTTMEYER, *Der mühsame Weg* (s. Anm. 35), 309f. Vgl. auch FREITAG, Vorrang (s. Anm. 13), 85: »Jede Ortskirche ist integral Kirche nur als »Glieb« der Una Sancta und in dem Maß, als sie sich der lebendigen Perichorese, dem gegenseitigen Innesein aller Glieder untereinander, nicht nur des Zentrums in den je einzelnen Gliedern, nicht verschließt».

<sup>56</sup> Vgl. die Überlegungen von KARDINAL FRANZ KÖNIG zur Kirchenführung, in: HerKorr 53 (1999), 176–181; auch J. WERBICK, *Subsidiarität, Partizipation, Solidarität: hilfreiche und normative Prinzipien für die Gestaltung des Verhältnisses zwischen Ortskirchen und Weltkirche*, in: J. WERBICK/F. SCHUMACHER (Hg.), *Weltkirche – Ortskirche. Fruchtbare Spannung oder belastender Konflikt?*, Münster 2006, 41–61; GUIDO BAUSENHARTS Kommentar zu »Christus dominus«, in: Herders Theologischem Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, Bd. II, Freiburg 2005, 225–313; A. SCHEUERMANN, *Die Amtsgewalt des Papstes*, in: H. SCHAMBECK (Hg.), *Kirche und Staat*.

FS Fritz Eckert, Berlin 1976, 3–20; P. KRÄMER, *Wer hat das Sagen in der Kirche? Zur spannungsgeladenen Einheit zwischen Rom und den Ortskirchen*, in: H. HOFFMANN (Hg.), *Das Bischofsamt im Spagat zwischen Ortskirche und Weltkirche*, Trier 2002, 9–28.

<sup>57</sup> Vor allem sind hier zu nennen K. MÖRSDORF, *Das synodale Element in der Kirchenverfassung im Lichte des Zweiten Vatikanischen Konzils*, in: R. BÄUMER, u.a. (Hg.), *Volk Gottes. FS J. Höfer*, Freiburg 1967, 568–584; und W. AYMANS, *Das synodale Prinzip in der Kirchenverfassung*, München 1970. Zur aktuellen Diskussion vgl. die im 37. Band der *Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche* (Münster 2003) dokumentierten Beiträge; darüber hinaus: A. LEYS, *Ecclesiological Impacts of the Principle of Subsidiarity*, Kampen 1995; DERS., *Structuring Communion: The Importance of the Principle of Subsidiarity*, in: *The Jurist* 59 (1998) 84–123.

<sup>58</sup> Vgl. dazu die Beiträge in: *Il primato del successore di Pietro. Atti del simposio teologico (Atti e documenti 7)*, Città del Vaticano 1998; insbes. W. HENN, *Historical-theological Synthesis of the Relation between Primacy and Episcopacy During the Second Millennium*, 222–273, bes. 266–273; M. J. BUCKLEY, *«Perpetuum utriusque unitatis principium ac visibile fundamentum». The Primacy and the Episcopate: Towards a Doctrinal Synthesis*, 282–339, bes. 303–339: «For finally, the primacy is vital to the degree that the episcopate is strengthened and united. It is not a weak episcopate that indicates a powerful primacy; it is a strong episcopate. So also the episcopate is vital to the degree that the People of God it is to serve are actualized and local churches are brought into the communion and the freedom that is their sacramental heritage.» (ebd. 339).



JEAN-LUC MARION · PARIS

## LAUDATIO AUF KARDINAL LUSTIGER<sup>1</sup>

Meine sehr verehrten Damen und Herren der Akademie,

was kann ich sagen, in diesem Augenblick, in dem man gleichwohl, und mehr als in jedem anderen, etwas sagen muss? Denn Sie haben mir das Wort erteilt und dennoch bringe ich angesichts dieses Ortes und all jener, die an ihm versammelt sind, kaum ein Wort hervor.

### I.

Das ist nicht weiter verwunderlich: Denn auch wenn jeder weiß, welch überaus große Ehre es bedeutet, in die Académie française aufgenommen zu werden, so spürt doch nur der, der in ihr tatsächlich auch einen Sitz und eine Stimme hat, die Bürde, die mit diesem *officium* verbunden ist, einem Dienst, der denjenigen, der die Ehre hat, ihn zu versehen, voll und ganz in Anspruch nimmt und ihn, wenn auch nicht unsterblich, so doch zumindest äußerst robust und widerstandsfähig macht – wie übrigens auch den grünen Rock, den er trägt. So ist dies heute für mich eine Prüfung in der größtmöglichen Bescheidenheit. Schon seit langem und immer, wenn mich der Zweifel an meiner eigenen Arbeit überkam, habe ich mich an den Sinnspruch gehalten: Wenn ich mich selbst betrachte, werde ich betrübt, wenn ich mich aber vergleiche, so bin ich getröstet. Von nun an aber, meine sehr verehrten Damen und Herren, da ich in den Schoß Ihrer ehrwürdigen Gesellschaft aufgenommen bin, werde ich jedes Mal, wenn ich mich vergleiche, noch betrübter sein, als wenn ich mich nur selbst betrachten würde.

Oder vielmehr werde ich mich vergleichen, um von Ihnen zu lernen, wie ich mich dieser Auszeichnung als würdig erweisen kann, so wie Sie dies durch Ihr eigenes Werk bereits getan haben. Und das einjährige Noviziat, das mir durch die äußeren Umstände auferlegt wurde, hat mich bereits ermessen lassen, welches Arbeitspensum Sie sich aufbürden und mit welcher Vielzahl an Publikationen Sie Ihrer Gesellschaft die Ehre erweisen. Ich werde mich aber auch mit der Schar von

*JEAN-LUC MARION, geb. 1946, ist Professor auf dem Lehrstuhl für Metaphysik an der Sorbonne (Paris IV) und Professor für Religionsphilosophie und Theologie an der University of Chicago. Er ist Mitbegründer der Internationalen katholischen Zeitschrift Communio und verantwortlicher Herausgeber der Reihe «Épiméthée» im Verlag Presses Universitaires de France. Jüngste Veröffentlichungen: Au lieu de soi. L'approche de saint Augustin, PUF, 2008; Certitudes négatives, Grasset, 2010; Le croire pour le voir, collection Communio, Parole et Silence, 2010.*

Philosophen vergleichen, die Sie im vergangenen Jahrhundert in Ihren Reihen aufgenommen haben: Bergson und Levi-Strauss, Gouhier und Gilson, Serres und Girard, aber auch mit jenen, die Sie hätten aufnehmen können, oder sollte ich sogar zu sagen wagen, die Sie hätten aufnehmen müssen, Levinas und Ricœur, Henry und Derrida, Merleau-Ponty und Sartre – sie alle hätten sich dieser Ehre nicht verweigert und die Philosophie, die heute in Frankreich so bedeutend ist, hätte es verdient. Und schließlich werde ich mich mit all jenen vergleichen, die, seit vierhundert Jahren, diesen ehrenvollen Dienst ausgeübt haben, damit sie mich in jener Praxis unterweisen, die Montaigne (der de iure auch ein Mitglied der Académie gewesen ist) «die Diskussion» nannte, «... die fruchtbarste und natürlichste Übung unseres Geistes». Die Diskussion vergleicht, weil sie jene zusammenbringt, die sich einander zuwenden, um sich gleichermaßen zuzuhören wie miteinander zu sprechen. Und die Académie française tut zweifellos nichts anderes – sie stellt nichts her, produziert nichts – als zuhören. Descartes war sich in seinem Entwurf für eine Akademie, den er im Auftrag der Königin Christine von Schweden zehn Tage vor seinem Tod angefertigt hatte, über das paradoxe Wesensmerkmal Ihrer Gesellschaft im Klaren, denn im Artikel VI seines Reglements heißt es, dass man «einander beim Reden mit Wohlwollen und Ehrfurcht zuhören solle und keine Geringschätzung demgegenüber aufkommen lasse, was in der Versammlung gesprochen wird.» In der Akademie hört man sich also beim Reden zu, nicht sich selbst, sondern einer dem anderen.

## II.

So kann ich auch verstehen, dass Jean-Marie Lustiger sich Ihnen, meine sehr verehrten Damen und Herren, zutiefst zugehörig gefühlt hat, auch wenn es so schien, als hätte er keine Gelegenheit ausgelassen, um Ihnen zu entkommen. Dieser herausragende Geist und diese nicht nur intellektuelle, sondern auch spirituelle Ausnahmeerscheinung, dem so viele Studenten der Sorbonne seit den 1950er-Jahren ein verlässliches Wissen verdanken, hat zahllose Theologieseminare und Einkehrtage gehalten und eine Unzahl an Predigten hinterlassen, sich aber gleichzeitig hartnäckig geweigert, irgendwelche Bücher zu schreiben und eine literarische Karriere, welcher Art auch immer, anzustreben. Ich war erst wenige Monate Student in der Rue d'Ulm, als ich ihm im Mai 1968 mitten in dem brodelnden Vulkan des Quartier Latin zum ersten Mal begegnete, und seit diesem Tag habe ich ihn selten mehr aus den Augen verloren, so sehr prägte er diejenigen, die mit ihm zusammenkamen. Und als er dann Priester der Gemeinde Sainte-Jeanne de Chantal an der Porte de Saint-Cloud wurde, durchquerten wir ganz Paris, um seine Predigten zu hören; ich studierte damals, übrigens zusammen mit Christoph von Schönborn, die ziemlich schwierigen Abhandlungen des hl. Maximus Confessor und stellte mit ziemlicher Verblüffung fest, dass die Predigten dieses Priesters sich exakt an die Lehre des großen griechischen Theologen anschlossen, ohne es zu wollen oder es vielleicht gar zu wissen. Die Öffentlichkeit war sich schnell der Bedeutung dieser Predigten bewusst, sodass nach und nach Mit- oder Abschriften angefertigt und unter der Hand in Umlauf gebracht wurden, genau so, wie es auch zu Zeiten der Kirchenväter der Fall gewesen ist. Zu sehr durch ihre pastoralen Aufgaben in Pflicht genommen, als dass

sie Zeit gehabt hätten, Bücher zu schreiben, waren sie Männer des gesprochenen Wortes, die ihren Schreibern die Aufgabe überließen, um aus den einzelnen Körnern, die von der Kanzel fielen, das Brot einer Theologie zu backen, deren Rang bis heute unerreicht geblieben ist. So war auch Jean-Marie Lustiger jemand, der redete und predigte, aber nicht schrieb. Wir mussten lange warten, bis er nachgab und uns 1978 die *Sermons d'un curé de Paris* (dt. *Habt Vertrauen. Impulse zur Nachfolge*, 1982) veröffentlichen ließ – allerdings lange Zeit unter der Bedingung, dass dieses Werk anonym erscheine. Tatsächlich war es dann dafür schon zu spät und die Leser hätten ihn sowieso erkannt. Seit seiner Ernennung zum Erzbischof von Paris im Jahre 1981 jedenfalls hat die Zahl seiner Veröffentlichungen zugenommen, wobei diese aber immer auf Predigten oder Vorträge (wie etwa die beiden bewundernswerten Bände *Osez croire* und *Osez vivre* aus dem Jahre 1985; dt. in Teilübersetzung: *Wagt den Glauben*, 1986) bzw. auf Gespräche (wie z.B. der beeindruckende Band *Le Choix de Dieu* von 1987; dt. *Gotteswahl*, 1992) zurückgingen und nie Autorenbücher im engeren Sinne waren. Der Mangel an Zeit wird wohl kaum genügen, um diese ständige Praxis hinreichend zu erklären.

Dieser *Académicien* hat alle Sorgfalt darauf verwendet, nicht zu schreiben. Wie konnte er dennoch einer der Ihren werden und es über zwölf Jahre lang bleiben, während doch die Verantwortung für seine Diözese – eine Diözese übrigens, deren Glanz sich sehr rasch immer weiter ausbreitete, ganz entsprechend seiner Intelligenz und der Kraft seines Geistes, über ganz Frankreich, über Europa, ja bis an die Grenzen der Welt –, die, wie ich selbst sehen konnte, immer erdrückender wurde und es ihm kaum noch erlaubte, an Ihren wöchentlichen Sitzungen teilzunehmen? Und tatsächlich wurde er ja sogar zu einem der einflussreichsten Mitglieder Ihrer Gesellschaft. Dennoch aber hat wohl, wie durch eine seltsame Ironie, kaum ein Ereignis seine Zugehörigkeit zu ihr so sehr gekennzeichnet wie der Abschied, den er von Ihnen anlässlich einer Wahlsitzung, der von Max Gallo am 31. Mai 2007, nahm, wenige Monate, bevor er dieser Welt sterben und für die Ewigkeit geboren werden sollte. «Sie werden mich nicht wiedersehen.»

Nein! Nein, im Gegenteil, wir fangen erst an, Sie zu sehen, Kardinal Lustiger. Sie bleiben in der Tat unter uns, und zwar in der paradoxen Weise, wie auch der Apostel Paulus innerhalb der christlichen Gemeinde der Philipper geblieben ist: «... nicht nur in seiner Gegenwart, sondern noch viel mehr in seiner Abwesenheit» (Phil 2,12). Und um gleich damit einen Anfang zu machen: Sie bleiben in dieser Gesellschaft gegenwärtig. Als Anzeichen dafür verweise ich nur auf Ihren Leitspruch – «Für Gott ist alles möglich»: Die Eigentümlichkeit Gottes besteht darin, dass das Unmögliche sich für ihn als möglich erweist, während es für den Menschen immer unmöglich bleibt. So zum Beispiel die wunderbare Geburt des Isaak durch die bereits im hohen Alter stehende Sarah (Gen 18,14) sowie die noch wunderbarere Geburt Christi aus einer Jungfrau (Luk 1,37). Es war Jean-Marie Lustigers inneiste und selbstverständlichste Überzeugung, dass Christus den Menschen sogar das Mögliche Gottes möglich macht, das heißt das, was ihnen ansonsten unmöglich wäre. «Mein Herz muss an das Mögliche glauben, das heißt an die für Gott bestehende Möglichkeit, von der die Menschen glauben, sie sei unmöglich» (*Osez croire*, p. 33). Oder: «Dem Evangelium glauben ist etwas anderes, als einem idealen und nicht zu verwirklichenden Programm, einer Utopie anhängen. Es will vielmehr bekennen, dass



Gott gekommen ist, um in uns das zu vollenden, was zu tun er von uns verlangt» (*Wagt den Glauben*, S. 257). Was nun aber kaum bekannt sein dürfte, ist, dass dieser Leitspruch von Kardinal Lustiger bereits lange vorher von einem sehr geistreichen und äußerst begnadeten Autor kommentiert worden ist, einem verkannten Theologen, der sowohl in der Tradition des hl. Franz von Sales als auch in der der abstrakten Mystik stand, auch einem Kardinal, und zwar dem, den man in diesem Hause den Kardinal Richelieu nennt. Es war tatsächlich er, der in der besten seiner religiösen Schriften, dem *Traité de la perfection du chrétien* von 1639 (dt. *Über die christliche Vollkommenheit*) – der erst jüngst von Ihrem Kollegen, dem leider inzwischen verstorbenen Pater Ambroise-Marie Carré neu herausgegeben wurde –, das Prinzip entwickelt hat von der «[...] Liebe, für die nichts unmöglich ist» (c. 36). Denn wenn für Gott nichts unmöglich bleibt, so rührt das von der einzigen Allmacht her, die seine Transzendenz zulässt, nämlich seiner Liebe. Und infolgedessen gewinnt der Mensch nur insofern einen Zugang zur göttlichen Möglichkeit dessen, was ihm unmöglich bleibt, als es ihm gelingt, in der gleichen Weise zu lieben, wie Gott uns liebt: «Nur in der Liebe kann der Mensch danach streben, eine gewisse Gleichheit mit Gott zu erlangen» (c. 42). Wie Sie sehen, meine sehr verehrten Damen und Herren dieser Akademie, handelt es sich hier um mehr als nur eine glückliche Fügung – der erste und der letzte unter den Kardinälen dieser Gesellschaft stimmen in dem entscheidenden Punkt überein: Nur Gott allein vermag alles, aber er will es nur durch die Macht der Liebe. Der letzte Kardinal sagte bei seiner feierlichen Aufnahme in diese Akademie über den ersten, dass «[...] hier allein Armand du Plessis de Richelieu den bestimmten Artikel verdient: er bleibt *der* Kardinal». Sie werden mir erlauben, dass ich, wenn ich *der* Kardinal sage, diese Exklusivität zuweilen dadurch verletze, dass ich dabei manchmal auch, ja sogar zuerst an Letzteren denke, denn der sagt ja in der Sache dasselbe wie der Erste.

Ausgehend von diesem Bezugspunkt wird es uns auch deutlich, warum Kardinal Lustiger so ganz und gar zu Ihrer Gesellschaft gehörte. Denn alles dreht sich hier um das Wort.

Wie aber versteht die Akademie das Wort? Als etwas, das einem erteilt wird und nicht als etwas, das man ergreift. Alles in Ihrer Tradition im Umgang mit dem Wort erinnert daran. Denn muss man nicht zuerst Ihre Stimme erhalten, um gewählt zu werden? Sofort und sogar in ganz trivialer Weise dient die Stimme zu einer Wahl. Aber ist man dann in Ihren Reihen aufgenommen, muss man wieder warten, bis Sie das Wort erteilen: Wenn ich also heute die schreckliche Freiheit habe zu sprechen, dann nur, weil Sie sie mir einräumen. Diese selbe Regel gilt auch für Sie in Ihrer vorrangigen Aufgabe, den *Dictionnaire de l'Académie* zu überarbeiten. Nun, wie wird sich die neueste von den früheren Auflagen unterscheiden? Im Vorwort zur 9. Auflage aus dem Jahre 1986 wiederholt es Maurice Druon noch einmal: «Der *Dictionnaire de l'Académie* ist ein solcher des alltäglichen Sprachgebrauchs, ganz einfach und in erster Linie, das Wörterbuch zum guten Gebrauch der Sprache, das deshalb auch als Richtwert für alle anderen dienen kann bzw. dienen sollte.» Aber wie wiederum definiert man den Sprachgebrauch? Genau genommen lässt er sich weder definieren, noch kann man über ihn entscheiden; er wird festgestellt. Man muss ihm nur folgen, oder anders gesagt, hinter ihm hergehen, ihn abwarten und auf ihn hören. Ein Wörterbuch des Sprachgebrauchs verfolgt den Grundsatz, darauf

zu horchen, wie Wörter sich hervordrängen und verschieben, wie die Sprache gesprochen wird. Wir sprechen innerhalb einer Sprache (frz. *langue* im Sinne des allgemeinen, überindividuellen, sozialen Sprachsystems, d.h. als die Gesamtheit der sprachlichen Gewohnheiten, welche es dem Individuum gestatten, zu verstehen und sich verständlich zu machen, Anm. d. Ü.), die uns in ihr sprechen lässt. Wir hören auf sie, um ihr zu antworten. Und so wie die Sprache als Sprachsystem (frz. *langue*) nicht auf das erste Wort (frz. *parole*) verzichten kann, so verdankt die Sprache überhaupt (frz. *langage* im Sinne ihrer allgemeinen Funktion als Ausdrucksmittel, Anm. d. Ü.) ihre Realität diesem Sprachsystem (frz. *langue*), das ihr vorausliegt und das sie je neu ins Werk setzt. Und ihrerseits kann die gesprochene Sprache (frz. *langue parlée*) nur ausgehend vom Wort eine Wirkung entfalten, das sie laut werden lässt. Und schließlich antwortet auch das ausgesprochene Wort selbst wieder auf das Wort, das es anruft. Es ist das Wort selbst, das in der Sprache (frz. *langue*) spricht, und sobald das Wort aufhört, der Sprache (frz. *langage*) ihren Atem einzuhauchen, wird diese gewissermaßen zu einem toten Archiv.

Folglich erschöpft sich das Sprechen nicht darin, etwas mitzuteilen, und noch viel weniger darin, nur Informationen auszutauschen (oder eine Reihe von Daten zu sammeln). Im Grunde genommen geht das Sprechen darauf zurück, jemanden anzurufen, also sich jemand anderem zuzuwenden. Sprechen kann folglich auch nichts sagen wollen: nicht etwas, *ne rem*, nicht einmal irgendetwas. Es gibt tatsächlich noch etwas Anderes zu sagen als irgendwelche Dinge, da ich ja über etwas gar nichts sagen könnte, wenn ich es nicht zuvor, implizit oder explizit, schon einem anderen sagen würde. Oder um es mit Levinas zu sagen: Das Gesagte kommt erst nach dem Sagen, es verdankt sich diesem Sagen und sollte es nie zum Verstummen bringen. Oder um es mit Heidegger zu sagen: «Der Mensch gebärdet sich, als sei *er* Bildner und Meister der Sprache, während *sie* doch die Herrin des Menschen bleibt» (*Vorträge und Aufsätze* (GA 7), S. 148). Das Wort kann nichts sagen, nichts sagen über etwas, und dennoch demjenigen umso mehr sagen, dem es noch nichts oder nichts mehr sagt. Denn indem es sich an den anderen richtet, lädt es diesen vor, oder genauer, lässt es diesen anderen erscheinen, erweckt ihn zu sich selbst, weil es ihn zuerst zum Wort provoziert. Noch bevor wir sprechen, um Wissen zu erlangen, sprechen wir bereits, um Anerkennung zu finden.

Die natürlichen Sprachen entstehen und vergehen, und wir kennen viele wunderbare unter ihnen, die niemand mehr spricht, kaum jemand noch liest, ja an die sich die meisten kaum noch erinnern. Und wir sehen, wie manche direkt vor unseren Augen im Verschwinden begriffen sind, und zwar äußerst bedeutende Sprachen. Daher gehört es mit zu unserem Dienst (zu unserer Pflicht, denn ein Mitglied in Ihrer Gesellschaft zu werden, meine sehr verehrten Damen und Herren, bedeutet auch, eine Pflicht zu übernehmen, die leidenschaftlichen Einsatz erfordert, und nur wer es nicht besser weiß, kann glauben, es sei anders), Sorge zu tragen für die Unsterblichkeit der französischen Sprache. Die gigantische Informations- und Kommunikationsmaschinerie von heute zielt auf nichts anderes ab, als uns zum Schweigen zu bringen, indem sie uns verbieten will, ja schlimmer noch, indem sie uns davon befreien will – gleichsam wie von einer Aufgabe, die, wie sie meint, in Zukunft unnütz sein wird –, unsere Sprache zu sprechen, in der Sprache unserer Heimat zu denken.

Das Wort geht voraus, also ruft es an. Und hier klärt sich alles auf. Denn das, was für das Wort gilt, so wie es die Akademie versteht, nämlich das des Menschen, gilt umso mehr für das Wort Gottes, so wie die Kirche es versteht. Jean-Marie Lustiger fand ganz offensichtlich, wenn auch in analoger Weise, das eine im anderen wieder. Denn wenn ein Wort von Gott kommt oder mehr noch, wenn Gott sich zum Wort macht und dieses Wort Fleisch wird, dann, so die Hypothese, bedeutet dies einen Anruf, der noch radikaler ist als jeder andere Anruf, der von einem endlichen, fehlbaren oder abgeleiteten Wort herkommt. Es ist per definitionem «Gott, der anruft» (*Osez vivre*, p. 67). Der Text, die Wörter und die Sprache sind nur dann etwas wert, wenn sie durch ein lebendiges Wort wieder aufgegriffen werden. Zweifellos den Brief an die Hebräer im Sinn habend, wo es heißt: «Denn lebendig ist das Wort Gottes, kraftvoll und schärfer als jedes zweischneidige Schwert» (Hebr 4,12), ermahnt uns Jean-Marie Lustiger mit folgendem Hinweis: «Sie können die Schrift auch nicht wie ein beliebiges Buch lesen, sie muss ein in Ihrer Mitte gesprochenes Wort Christi sein, wobei Sie den Sinn der Geschichte verstehen lernen, in die Sie eingeführt werden. Denn Christi lebendiges, in seiner Kirche gesprochenes Wort empfangend, treten Sie in eine Geschichte ein, in die gesamte Geschichte des Volkes Gottes, die auch zur Ihrigen wird. Es geht jetzt nicht darum, das Christentum in der modernen Kultur aktuell werden zu lassen, es ist schon in ihr da, tiefer, als Sie vermuten. Es geht darum, dass Sie, die Christen, dieses Evangelium als Ihre Muttersprache erlernen» (*Wagt den Glauben*, S. 23). Die natürliche Muttersprache verdoppelt sich durch eine geistliche Muttersprache; die geistliche, indem sie selbst eine zweite Natur annimmt, bestätigt auf diese Weise, dass die natürliche schon eine geistliche gewesen ist. Und in der einen wie in der anderen klingt das Wesen des Anrufs an, die Erwählung.

Auch wenn es eine Illusion ist zu glauben, das natürliche Wort werde durch das geistliche Wort beherrscht, so gilt es sich andererseits dennoch auch der Illusion der, in diesem Fall christlichen, Theologen und Exegeten zu widersetzen, wenn sie von der Hypothese ausgehen, «der Meister des Evangeliums, der Meister des Wortes Gottes sei nicht Gott, sondern der Mensch, der sich zum Deuter, zum Richter aufwirft. Während nur das Umgekehrte zählt. Man gewinnt Zutritt zum Wort nur, wenn man sich von ihm interpretieren lässt, also zulässt, dass das Wort selbst uns anspricht» (*Wagt den Glauben*, S. 107). Zuzugestehen, dass die «Norm der Theologie nicht menschlicher Geistestätigkeit [entspringt], sie sich vielmehr im Glauben der Kirche [enthüllt], die in der Schrift und Überlieferung die Offenbarung Gottes erkennt» (*Gotteswahl*, S. 165), bedeutet keinen Angriff auf die Freiheit der theologischen Forschung, sondern sichert ihr vielmehr ihre einzige Legitimität. Jede Sprache kommt uns wie ein Anruf entgegen. Und was die Offensichtlichkeit dieser Erwählung angeht, so hat Jean-Marie Lustiger sie niemals bestritten.

### III.

Diese Erwählung, die auch körperlich-sinnlich deutlich wahrnehmbar ist, wer hätte sie mehr empfunden und besser zum Ausdruck gebracht als Jean-Marie Lustiger. Diese Kraft und diese Macht, die von ihm ausgingen (diese Gestalt, so groß und aufrecht und zugleich so agil in ihren Bewegungen, dieses Gesicht mit seinen hierati-



schen und ständig sich wechselnden Zügen, seine feierliche und eindringliche Stimme), waren so gar nicht einer persönlichen Verführungskunst geschuldet, die ihm auch völlig fern lag, sondern einer tiefen und vollkommenen Übereinstimmung seiner Seele mit dieser Erwählung. Er ging ganz in dieser Erwählung auf, die ihn in seinem Wesen durch und durch geprägt hatte, um hier den Ausdruck der tridentinischen Theologie und der *École française* für das Priesteramt aufzugreifen. Seine Autorität, die unumstritten war, rührte nicht von ihm selbst her, sondern von *jenem*, der ihn erwählt und gesandt hatte. Was man zuweilen als eine autoritäre Attitüde angesehen hatte, resultierte ganz im Gegenteil aus einer unheimlichen Demut: «Ich beschwöre Sie nicht. Ich fordere nichts von Ihnen. Ich spreche Sie im Namen Gottes an» (*Wagt den Glauben*, S. 27f.). Oder auch: «Wenn er [scil. jemand, der von der rechten Gesinnung abweicht)] mich anhört, so gehorcht er nicht mir, sondern Gott, genau so wie ich Gott gehorche, wenn ich ihn auf rechte und legitime Weise anrede» (*Wagt den Glauben*, S. 35). Er konnte in der Tat behaupten, niemals in seinem eigenen Namen zu sprechen.

Wir wollen also einige Etappen des Lebens von Jean-Marie Lustiger nachzeichnen und uns dabei seine Erwählung zum Leitfaden nehmen. Mit dem, was er als Gotteswahl bezeichnete, war sicherlich nicht in erster Linie seine Entscheidung für die Sache Gottes gemeint, sondern ursprünglicher noch die Gnade, die er durch Gott erfahren hat. Sein ganzer Lebensweg bestand aus nichts anderem als einem ständig neu ergehenden Anruf und der entsprechenden Antwort darauf. Er war aber auch, von seinem Anfang bis zu seinem Ende, eine Provokation, eine Berufung, die immer wieder mahnend das Wort ergriff: «Ich weiß, ich bin eine lebendige Provokation.» (*Gotteswahl*, S. 392).

Als er 1926 im XII. Arrondissement in Paris geboren wurde, dann im XVIII. und schließlich im XIV. Arrondissement heranwuchs («Ich bin eine Pariser Asphaltblume», wie er von sich gerne sagte), betrachtete er sich sicherlich nicht als einen Emigranten. Seine Eltern stammten zwar aus Bendzin in Polen, aber sie kamen nach Frankreich in der Absicht, Franzosen, Bürger eines Frankreichs zu werden, das meine Generation schon nicht mehr kannte, nämlich jenes, das nach dem 11. November 1918 glaubte, seine beherrschende Stellung in Europa wiedererlangt zu haben; ein Frankreich, das von sich selbst überzeugt war und noch nicht die Sprünge und Risse sah, die 1940 zu seiner Niederlage führen sollten. Dieses Frankreich, das wirkliche, aber auch das als Wunschtraum vorgestellte, sah sich stets als die Mutter der Schönen Künste, als Herrin über Krieg und Frieden, mit seiner über Erzählungen gewonnenen Identität, die scheinbar mit sich im Reinen ist, Vercingetorix und Chlodwig, die Revolution und Jeanne d'Arc, Ludwig XIV. und Napoleon, ein riesiger Gedächtnisraum, die französische Geschichte, die noch umso bedeutender ist, als sie von anderswoher mit sehnsuchtsvollen Augen betrachtet wird. Die tragischen Brüche des wirklichen Frankreich hatten folglich auf den jungen Aron Lustiger keinen direkten Einfluss: Er wurde zum Republikaner ohne jede Nostalgie für das Ancien Régime, er blieb von den verheerenden Folgen der Dreyfus-Affäre weitestgehend verschont und wurde auch nicht in die Auseinandersetzungen zwischen der Action française und den verschiedenen revolutionären Gruppierungen hineingezogen (was zum Teil auch seinen Abstand selbst zu den Entwicklungen des französischen Katholizismus seiner Zeit erklärt, der immer noch an diesen Rissen litt und

sie zum großen Teil nur dank seiner Hilfe überwunden hat). Von seinen Eltern hatte er zwar das klare Bewusstsein erhalten, ein Jude zu sein, aber es war ein Judentum, in dem der Gang in die Synagoge keine Rolle spielte und das vor allem auf den Pflichten der Moral und der Gebote beruhte – nicht zu lügen, nicht zu betrügen, lernen und verstehen, das schien ihm entscheidend für den Unterschied zwischen einem Juden und einem Goi zu sein. Das Exil hatte noch nicht begonnen, denn die Wahl wurde stillschweigend vollzogen, verborgen sozusagen unter dem Schutzmantel des französischen Aufenthaltsortes. Aber traf dies nicht auch für manch andere zu, etwas für – und zu demselben undurchschaubaren Zeitpunkt innerhalb der französischen Geschichte – Emmanuel Levinas, der unter ähnlichen Umständen nach Straßburg kam, in seinem Fall aus Litauen, um dort die französische Philosophie zu studieren, obwohl er auch Deutsch sprach. Als sie sich eines Abends in der Rue d'Auteuil begegneten, in den 1980er-Jahren, hatte ich den etwas seltsamen, aber zugleich auch tröstlichen Eindruck, dass sich hier zwei Brüder sofort wiedererkannten und miteinander über Dinge sprachen, die ich nicht verstehen konnte. Auch das ist ein charakteristisches Merkmal der französischen Identität, einer Identität, die von Emigranten zu ihrem Schicksal erwählt wird, ohne dass wir, die wir als Franzosen geboren wurden, dies wirklich begreifen könnten – sie sind also sozusagen wahrere Franzosen als wir selbst. Barrès, der Denker des Verwurzel-seins schlechthin, hat dieses Paradox auf den Punkt gebracht. Als er José Maria de Heredia, der in Santiago de Cuba geboren, dann aber durch seine Mutter in der Normandie und durch die École des Chartres in Paris «entwurzelt wurde», auf dem 4. Sitz in der Académie française nachfolgte, dessen Besetzung uns auch heute hier zusammengebracht hat, würdigte er ihn mit den folgenden Worten: «In den Adern des berühmten Dichters, dessen Laudatio zu halten ich heute die ehrenvolle Pflicht habe, floss kein französisches Blut. Doch durch ausdrückliche Wahl reihte er sich in die geistige Tradition unseres Landes ein [...]. Und wenn wir den Autor von *Les trophées* genauer betrachten, können wir nicht umhin, wenn Sie so wollen, als wieder einmal einzugestehen, dass Frankreich, das in der Nachfolge Griechenlands und Roms steht, sich darin hervortut, Medaillen aus fremdem Gold herzustellen.» Mit Lustiger, Levinas und so vielen anderen hat Frankreich, indem es seine Medaillen mit fremdem Gold hergestellt hat, auf Kredit zu leben gewusst. Solange es fortfährt, sich auf diese Weise in die Schuld anderer zu begeben, wird es es selbst bleiben – was übrigens auch für Ihre Gesellschaft gilt.

Aber durch seine Erwählung wurde Aron Lustiger schnell dem Land der Chaldäer entrissen und in die Wüste geschickt, wo er verschiedenen Prüfungen ausgesetzt war. Sein Vater wollte, sei es aus Unüberlegtheit, sei es aufgrund eines Geistesblitzes, oder in einer Mischung aus beidem, dass er nach Deutschland ging, zwei Sommer lang, in den Jahren 1936 und 1937, um dort die Sprache zu lernen, und die einzige Vorsichtsmaßnahme, die er dafür traf, war, seinen Vornamen Aron in Arno abzuwandeln. Arno machte also die Bekanntschaft mit der Hitlerjugend und den Nazideutschen, aber auch mit jenen Deutschen, die keine Nazis waren, sondern, zum überwiegenden Teil, Christen: «Mir war damals klar, dass der Nazismus eine tödliche Gefahr darstellte und dass in ihm der alte Götzendienst der «Heiden», der *Goyim*, wiederauflebte. [...] Aber für mich war mindestens ebenso wichtig die Tatsache, dass die Christen nicht mit den Antisemiten gleichgesetzt werden konnten,

nicht einmal in Deutschland. Dass man zwischen Christen und Antisemiten einen Unterschied machen konnte, dafür gab mir meine deutsche Gastfamilie den unwillkürlichen und schlagenden Beweis» (*Gotteswahl*, S. 42f.). Auf dieselbe Unterscheidung wird er in den kommenden Jahren dann auch in Frankreich Wert legen, wenn er, in Orléans, Conflans, Decazeville und Toulouse, darauf hinweist, dass «die Verfolgung der Juden weit schlimmer gewesen [wäre], wenn die katholische Geistlichkeit sich nicht so entschlossen eingesetzt und alle katholischen Untergrundorganisationen nicht so effizient gearbeitet hätten. Die Katholiken haben in Frankreich bei der Rettung von nicht wenigen Juden eine entscheidende Rolle gespielt» (*Gotteswahl*, S. 106). Ihre Kollegin Simone Weil hat es kürzlich in ihrer beeindruckenden Biografie *Une vie* auch noch einmal gesagt. Aber entscheidend war etwas Anderes: Es waren seine Schulkameraden, die ihn am Ausgang des Lycée Montaigne verprügelten und ihn lehrten, dass er ein Jude sei und es immer mehr werden sollte. Aron Lustiger lebte seine jüdische Identität in einer möglichst unauffälligen Weise, für die Antisemiten aber reichte dies schon aus, um ihm ans Leder zu wollen. Zur selben Zeit jedoch, im Jahre 1936, und in einer Gleichzeitigkeit der Ereignisse, die man wohl kaum als einen Zufall bezeichnen kann, fing er an, die Bibel zu lesen: Eines Tages, als er wieder einmal keine Lust hatte, drei Stunden Klavier zu üben, wie es seine tägliche Pflicht war, ließ er, wie Herr Wagner, die Tonleitern Tonleitern sein und las in der Bibel (übrigens in einer protestantischen Übersetzung, der von Segond). Und er las darin das, was er bereits kannte, seine eigene Geschichte, die von Abraham und Moses, die von ihm selbst, Aron, und vor allem jene des leidenden Messias aus dem Volke Israel. «Ich hatte das Gefühl, in der Bibel das zu entdecken, was ich bereits wusste. [...] Für mich handelte es sich [im Alten und Neuen Testament] um die gleiche spirituelle Frage, die gleiche Gnade und das gleiche Versprechen: das Heil der Menschen, die Liebe und Erkenntnis Gottes» (*Gotteswahl*, S. 32f.). Hier, in diesem Moment, fand die Erwählung statt, in endgültiger Weise. Die Erwählung führt zum Exil, nicht aber zur Entfremdung – das innere Exil eröffnet einen Zugang zu dem, was das eigene Selbst immer schon war, aber bislang nichts wusste.

Von diesem Moment an konnten die Prüfungen beginnen: die sichtbare und schreckliche Prüfung des Krieges und der Niederlage im Mai 1940, die ersten antisemitischen Gesetze und sehr schnell danach der gefundene Zufluchtsort in Orléans (wo, eine weitere Parallele, auch die Frau und die Tochter von Emmanuel Levinas Schutz gefunden hatten) bei einer Freundin eines von ihm verehrten Lehrers am Lycée Montaigne. Aber auch die unsichtbare Prüfung in einem geistigen Sinne: an einem Donnerstag, als Aron auf dem Weg zum Lycée Pothiers die Kathedrale von Orléans betritt (in der er später zum Bischof geweiht werden sollte; noch eine Koinzidenz, wenn man so will). Er tritt ein, ohne zu wissen, dass Gründonnerstag ist, der Tag des Priestertums Christi, der Einsetzung der Eucharistie. Er verweilt dort «einen langen Moment» in Schweigen und erzählt danach niemandem etwas davon. Am nächsten Tag geht er wieder dorthin, sieht das Kirchenschiff ganz kahl und aller Pracht entkleidet, ohne zu wissen, dass es nackt ist wie ein Leichnam, da ja Karfreitag ist, der Tag der Kenosis Gottes, in der er sich seiner Göttlichkeit entleert. «Und ich ließ diese Leere auf mich wirken. [...] und in diesem Moment dachte ich: Ich will getauft werden» (*Gotteswahl*, S. 49). Das Wunderbare hierbei zeigt sich in der Abwesenheit von jedem psychologischen Pathos und in dem Gegensatz zu so



vielen anderen erbaulichen Berichten: Die Bekehrung, wenn man diesen Begriff überhaupt verwenden will, wo doch alles seinen geraden Verlauf nahm, verläuft hier ganz entsprechend der Logik der österlichen Liturgie – die Eucharistie am Donnerstag, der Tod am Freitag, die Erwartung der Auferstehung in der Nacht von Samstag auf Sonntag. Hier vollzieht sich das, was er später einmal als Bischof über die Liturgie sagen wird: «Die Liturgie ist nicht die Darstellung des Unsichtbaren, sondern die Vergegenwärtigung des Erlösungswerkes Christi» (*Gotteswahl*, S. 328). Hans Urs von Balthasar, der zur gleichen Zeit zusammen mit Henri de Lubac und Ihrem Kollegen Kardinal Jean Daniélou in Lyon studierte, spricht in diesem Zusammenhang einige Jahre später von der objektiven Gestalt der Offenbarung Gottes.

Proselytismus spielte dabei keine Rolle, wie er versichert, und schon gar nicht von Seiten des Bischofs Courcoux von Orléans. Man glaubt dies durchaus, denn es bestand keine Notwendigkeit mehr, ihn zu überreden: Es war eine Erwählung, die ihn aus heiterem Himmel getroffen hatte. Und wenn einer in dieser Angelegenheit zu überzeugen wusste, so war das Aron Lustiger selbst, der, am Ende eines langen Kampfes zwischen Jakob und seinem Vater, diesem schließlich die Erlaubnis zu seiner Taufe abgerungen hatte und dann später auch für sein Priesteramt. Doch konnte man überhaupt über diese Dinge so sprechen wie über eine Frage, die es zu klären gab? Aus eigener Erfahrung weiß ich, dass er jemanden, der mit Problemen zu ihm kam, nicht mit Argumenten zu überzeugen versuchte, vielmehr hörte er schweigend und aufmerksam zu, den Blick fest auf sein Gegenüber gerichtet, so als ob er das Leiden und das Geheimnis des anderen auf sich nähme, um sie im stillen Gebet vor Gott zu tragen. Übrigens kannte er das Leiden und das Böse nur zu gut, so wie man alte Feinde kennt, und er schaute ihnen ins Gesicht, Auge in Auge und mit gelassener Entschlossenheit, bis diese ihren Blick senkten und das Leben selbst sie schließlich mürbe machte. Auch er wurde einer harten Prüfung ausgesetzt; zunächst die Verhaftung seiner Mutter, dann ihr Verschwinden in Auschwitz. Und er musste arbeiten, nämlich zuerst das Abitur machen in dem kleinen Seminar von Conflans, wo er Zuflucht gefunden hatte; dann, zum eigenen Schutz, sich nach Decazeville zurückziehen, wo er zusammen mit seinem Vater in einer Fabrik arbeitete, in der Ölschiefer abgebaut wurde, der zur Gewinnung von Bitumen diente. Zur gleichen Zeit arbeitete Karol Wojtyła im Steinbruch von Zakrzówek, wo er Kalk für die Sodafabrik von Solvay, einem Vorort von Krakau, abbaute. Beide kannten sich also aus mit den Bedingungen und der Mühsal harter körperlicher Arbeit. Dann, als sich alles noch verschlimmerte und mit der Besetzung der sogenannten Freien Zone der Anfang vom Ende eingeleitet wurde, hieß es gänzlich unterzutauchen, in Toulouse, und zwar mit Hilfe des Priesters Bezombes und in Verbindung zu einzelnen Mitgliedern aus der Widerstandsgruppe *Témoignage chrétien*, die sich vor allem auf die Schriften der beiden Jesuiten Pierre Chaillet und Gaston Fessard berief. In dieser Zeit führte der Sohn den Vater in die Wüste des Bösen in seiner nackten und rohen Gestalt. Er wusste nun, «dass sich das Schlimmste in jedem Augenblick ereignen konnte» (*Gotteswahl*, S. 352). Ihm wurde vorgeworfen, was schlicht von Duminheit zeugt, sein Menschenbild sei ein pessimistisches und offensichtlich vom hl. Augustinus beeinflusst. Er hatte allerdings das Böse gesehen, aus der Nähe, ganz aus der Nähe. Nicht nur in seiner banalen, sondern auch in seiner diabolischen Gestalt, in seiner alltäglichen und abgründigen Erscheinung.

Dieser Zeitabschnitt endete mit dem Beginn des Studiums an der Sorbonne im Herbst 1944, unmittelbar nach der Befreiung, sowie mit dem Eintritt in das Karmeliterseminar in Paris im Jahre 1946. Von dort jedoch führte ihn sein Weg, über die Schule für Reserveoffiziere in Saint-Maixent, nach Berlin, wo er ab 1950 in der Uniform der ehemaligen französischen Besatzungsarmee diente. In Berlin, genauer in Ost-Berlin, das noch zugänglich war, entdeckte er den real existierenden Kommunismus und die Menschen, die er zwar in anderer Weise, aber ebenso wie der Nationalsozialismus unterjocht hatte. Wie Karol Wojtyła konnte er unmittelbar die beiden Gesichter des Totalitarismus kennenlernen, aber, und dies war noch schwerwiegender, darin zugleich auch die beiden offensichtlichsten Formen des Nihilismus wiedererkennen. Ab diesem Zeitpunkt machte er sich mit all seinen außergewöhnlichen Geistesgaben daran, die historische und soziologische Wirklichkeit der Dinge des Lebens, des Lebens und folglich auch des Todes, auf das Genaueste zu lesen, und dies in einem theologischen und spirituellen Sinne. Dieser Exodus erreichte dann, entsprechend einer verblüffenden Logik, bei seiner ersten Pilgerreise nach Jerusalem im Jahre 1951 seinen Höhepunkt. Hier ereignete sich das, was man bei Pascal die zweite Bekehrung nannte: Gebeugt über den Stein des Heiligen Grabes, habe er wie folgt gebetet: «So wahr dieser Stein hier liegt, so wahr du ihn berührst und so wahr er deinen Händen und deinem Gesicht widersteht und sich deinen Sinnen als wirklich aufdrängt, so wahr musst du dich entscheiden, ob du dem auferstandenen Christus, Gott, dem Erlöser, und dem Anruf Gottes an sein Volk zum Heil der Welt mit ganzem Herzen anhängen willst oder nicht» (*Gotteswahl*, S. 178). Hier schließlich erhielt die Erwählung ihre endgültige Bestätigung, denn, wie er nicht müde wurde, zu wiederholen: «Die Gewissheit, von Gott berufen zu sein, hat mich nie verlassen» (*Gotteswahl*, S. 123). Nun wurde Aron Lustiger der, der er im Heilsplan Gottes, wenn nicht auch schon in sich selbst, war, Aron Jean-Marie Lustiger, «eine lebendige Provokation, die die Gläubigen dazu zwingt, sich Gedanken über die historische Gestalt des Messias zu machen» (*Gotteswahl*, S. 392).

Und jetzt konnte auch sein öffentliches Leben beginnen, das man in zwei Abschnitte einteilen kann, den seines Wirkens als Priester und den seines Wirkens als Bischof. Im ersten stand die Diagnose, im zweiten das Handeln im Vordergrund.

1954 wurde er in der Kapelle der Karmeliter zum Priester geweiht und unmittelbar darauf zum Studentenkaplan am «Centre Richelieu» ernannt, das er bereits seit dem Beginn seines Studiums an der Sorbonne regelmäßig besucht hatte. Hier begegnete er auch wieder dessen außergewöhnlichem Gründer, Pfarrer Maxime Charles. Dieser kleine Mann aus dem Périgord, der ein genialer Menschenführer, beeindruckender Vorkämpfer des Glaubens und zuweilen auch ein unerträglicher Plagegeist in den Fußstapfen des Don Camillo war, hat nach der Befreiung Frankreichs, und nach seinem Dienst in der Pfarrgemeinde von Malakoff, zuerst im Quartier Latin und dann in der Basilika von Montmartre Dutzende Priester, von denen viele später Bischöfe wurden, Hunderte Hochschullehrer, Tausende Studenten und Zehntausende Gläubige mit großem pastoralen Gespür und Organisationstalent in ihrem Glauben geprägt und vor allem aber die Grundlagen für eine tiefe Spiritualität der Eucharistie gelegt, die in direkter Linie auf Pierre de Bérulle zurückging. Die Bedeutung dieses Mannes wird eines Tages noch genauer zu erforschen sein, der zu jener Sorte von Menschen gehörte, die hinter ihren ersten Rollen verdeckt bleiben,

die sie herauszustellen und zu befördern wussten, ohne die aber das Entscheidende ihres Wirkens gar nicht zu begreifen wäre: Er wurde nämlich für viele Generationen von Studenten, an der Sorbonne und in den Elitehochschulen, eine Art katholischer Lucien Herr. Jean-Marie Lustiger griff dessen grundlegenden Zielsetzungen auf und führte sie stets in der Weise fort, dass sie am Ende eine Wirkung erlangten, die damals noch gar nicht abzusehen war. Bei beiden war da zunächst ein absoluter Glaube zu spüren, der, sobald sie anfangen zu sprechen, ihre ganze Person mitsamt ihren Worten in dem *Wort dessen* aufgehen ließ, um den sich alles drehte, und der ihren Gesprächspartnern immer das Gefühl gab, direkt dem Geheimnis selbst gegenüberzustehen. Dann gab es da eine grenzenlose Weite des Geistes, in der jede begriffliche oder künstlerische Gestalt Platz fand, jede philosophische oder geschichtliche Lehre, egal aus welchem Bereich der Humanwissenschaften, und die immer zumindest einen Gesprächspartner ausfindig machte, oft auch einen Verbündeten, oder jedenfalls immer einen Anhaltspunkt in der Wirklichkeit wahrnahm und so die gelassene Gewissheit hatte, dass keine Wahrheit der *Wahrheit* widersprechen kann, sondern in dieser letztlich erst in ihrer ganzen Vernünftigkeit lesbar wird. Dieses Vertrauen in den menschlichen Geist (dieser «Intellektualismus», den man ihm zuweilen vorgeworfen hat) beruhte auf einer, ich kann es nicht besser sagen, liturgischen Vision der Welt, der Geschichte, der Gesellschaft und der Verkündigung des Evangeliums selbst, in der, weit entfernt davon, das eine dem anderen entgegensetzen, wie die etwas phantasielose Nüchternheit der gängigen Weltsicht dies tut, alles, was geistlich ist, auch wirklich ist, und alles, was wirklich ist, auch geistlich: «Aber das Geistliche ist das Allererste. Alles was geistlich ist, ist real: das war es, was ich Ihnen schließlich zu sagen hatte» (*Wagt den Glauben*, S. 379). Später dann hielt Kardinal Lustiger einmal ein privates Seminar, zu dem die herausragenden Köpfe unserer Zeit eingeladen waren (einige unter Ihnen, die heute Abend hier versammelt sind, werden sich noch daran erinnern), und ich war auch damals, wie so oft, nicht nur über seine Kenntnisse auf allen Gebieten verblüfft, sondern vor allem auch über seine Fähigkeit, mit der er stets die entscheidende Frage stellte und dabei seinem Gesprächspartner auch immer bis in den hintersten Winkel seiner Gedankengänge folgte, egal ob dieser nun ein Paläontologe, ein Phänomenologe, ein Wirtschaftswissenschaftler, ein Spezialist auf dem Gebiet des Feminismus oder der Elementarteilchen war. Ich habe aus seinem Munde niemals etwas Unvernünftiges oder gar eine Plattitüde gehört.

Tatsächlich aber tat er stets nichts anderes, als die von Pascal entwickelte Lehre von den drei Ordnungen umzusetzen: die Körper und die politische Macht gehören zur ersten Ordnung, der des Fleisches, die keinen Zugang zur zweiten, zu der des Geistes und der Vernunft hat, so wie diese zweite keinen Zugang zur dritten Ordnung hat, zu der des Herzens und der Liebe. Die erste Ordnung sieht also weder die zweite Ordnung («Die Republik braucht keine Gelehrten!») noch die dritte («Wie viele Divisionen hat der Vatikan?»). Und die zweite Ordnung sieht die dritte nicht («Gott? Sire, ich brauche diese Hypothese nicht.»). Nun besteht aber Pascal gerade darauf, dass jede höhere Ordnung die niedrigere(n) Ordnung(en) sieht. Wir alle können die erste Ordnung nicht nur ausgehend von ihr selbst betrachten (so wie es die politisch, wirtschaftlich und gesellschaftlich Verantwortlichen tun), sondern auch ausgehend von der zweiten Ordnung, und sei es nur, weil die kritische Wach-



samkeit des Bürgers auf der Voraussetzung beruht, dass alle Meinungen von dem entscheidenden Gesichtspunkt der Vernunft aus in Frage gestellt werden können. Aber um die beiden ersten Ordnungen ausgehend von der dritten sehen zu können, muss man bereits in der Liebe Fuß gefasst haben und auch in ihr verbleiben. Uns allen gelingt das kaum oder immer nur aufgrund einer sehr kurzen Regung des Herzens. Jean-Marie Lustiger dagegen vermittelte den untrüglichen Eindruck, in dieser Ordnung der Liebe dauerhaft Wohnung genommen zu haben. Ich will damit nicht sagen, dass er schon von Natur aus ein herzensguter Mann oder von einer unerschütterlichen biblischen Sanftmut gewesen sei, im Gegenteil: Seine legendären Wutanfälle und seine zuweilen vernichtenden Urteile trafen deren Adressaten deshalb so schwer, weil sie aus einer so großen Höhe herniederdonnerten. Er sah die Welt und die Menschen im Lichte der Liebe, so wie man die Dinge in der Nacht im grünen Licht der Nachtsichtgeräte sieht. Im Gegensatz zum Materialismus erklärte er das Niedrigere immer aus dem Höheren. Angesichts einer politischen Situation fragte er sich stets, welche Kräfte des Hasses, des Bösen, der Güte und der Treue zu Gott jeweils am Werke sind. Und bei einer scheinbar nur theoretischen Debatte, die aber häufig auch ideologisch eingefärbt ist, bemühte er sich immer darum, bei den jeweiligen Protagonisten das herauszuhören, was sie in ihrem Denken leitete oder was jeder von ihnen liebte oder hasste. Denn im Lichte der dritten Ordnung leuchtet die Wahrheit nur in dem Maße, wie sie auch geliebt wird, andernfalls klagt sie an – und sei es nur in dem Sinne, wie das Licht die Umrisse dessen hervorhebt, was von ihm erleuchtet wird. *Veritas lucens*, die auch und häufig auch eine *veritas redarguens* ist: Jean-Marie Lustiger schien mit zu jenen zu gehören, die zwar wenige, aber dafür um so entschiedener waren, wenn es darum ging, diese Lehre von der Wahrheit des hl. Augustinus in die Praxis umzusetzen.

Daher auch sein politischer Scharfsinn in der vornehmsten Bedeutung dieses Begriffs: «[...] die Haltung, die von einem moralischen und geistigen Standpunkt aus gesehen keine Kompromisse kennt, ist politisch die verantwortlichste Haltung» (*Dieu merci, les droits de l'homme*, 1990, p. 195). Oder auch: «Es ist nicht nur unmoralisch und unchristlich, ja es ist sogar gegen den Geist der Politik selbst, die Moral aus der Politik auszutreiben» (*Dieu merci, les droits de l'homme*, p. 214). Diese Auffassung hat ihn, unter anderem, dazu geführt, die Ereignisse von 1968 keineswegs als eine Revolution zu betrachten (vgl. *Gotteswahl*, S. 255) oder 1987 den Zusammenbruch des kommunistischen Systems «vorauszusehen» (*Gotteswahl*, S. 292) oder die Revolution in Polen und in Mitteleuropa in einer Weise zu analysieren wie sonst niemand, Karol Wojtyła und die maßgeblichen Führer von Solidarnosc ausgenommen. Ja, sie hat ihm bereits im selben Jahr 1987 auch schon erlaubt, die Wahl Barack Obamas vorherzusagen: «Stellen Sie sich vor, morgen würde ein Schwarzer zum Präsidenten der Vereinigten Staaten gewählt – das ist innerhalb der nächsten zwanzig Jahre durchaus möglich» (*Gotteswahl*, S. 450f.). Aber auch im Hinblick auf die zweite Ordnung bewies er denselben Scharfsinn: «Das Wirkliche widersetzt sich dem, was der Mensch für berechenbar hielt. Und dieses Wirkliche ist eine geistliche Wirklichkeit» (*Dieu merci, les droits de l'homme*, p. 318). Man hat ihn so oft für seine Kritik an der Aufklärung kritisiert, dass ich mich gehalten sehe, sie zu verteidigen und näher zu erläutern. Wie kann man immer wieder wiederholen, dass es nach Auschwitz nicht länger mehr möglich sei, zu philosophieren,

Theologie zu betreiben oder Gedichte zu schreiben (de iure und de facto, wobei zu fragen wäre, ob nicht die Not unserer Zeit geradezu danach verlangt, dies auch weiterhin zu tun, aber ganz anders und in einer aufrichtigeren Weise, und ob es nicht genau das ist, was Levinas, Henry und Derrida, Hans Urs von Balthasar und Henri de Lubac, Paul Celan und René Char versucht haben?), ohne die Selbstgenügsamkeit dieser «[...] »selbstgenügsamen« Vernunft, die ihre Grenzen nicht kennt» (*Dieu merci, les droits de l'homme*, p. 129) in Frage zu stellen? Heißt dies nicht, das ernst zu nehmen, was Valéry als die Sterblichkeit der Zivilisationen diagnostiziert, Freud als das Unbehagen in der Kultur stigmatisiert, Husserl als die Krisis der europäischen Wissenschaften analysiert, Heidegger als das Ende der Metaphysik gedacht, ja was Heisenberg sogar als die Krise der Grundlagen der Wissenschaften aufgezeigt und Gödel als Unvollständigkeit der Logik herausgestellt hat und was dann von Wittgenstein weiter untersucht wurde? Warum sollte man dieses Urteil nicht für vernünftig halten: «Um es ganz deutlich zu sagen: Dieses ungeheure Geschehen besiegelte das Ende der Aufklärung in den Herzen der Menschen» (*Gotteswahl*, S. 317f.). Und gibt es eine klarere und gelassene Diagnose als diese: «[F]ür mich ist die Vorstellung, die Vernunft könne sich selbst erlösen, eine glatte Illusion» (*Gotteswahl*, S. 119). Indem er dem christlichen Denken die vorrangige Aufgabe zuschreibt, dabei zu helfen, «[...] die Vernunft vor sich selbst zu retten, um so ihren Sieg zu sichern» (*Gotteswahl*, S. 286f.), tritt er damit nicht, auf paradoxe Weise, wie ich einräumen muss, aber dennoch unbestreitbar das Erbe des Marxismus der Frankfurter Schule an, des Protestantismus von Barth und Bonhoeffer, der Dekonstruktion von Derrida und der dezentrierten Ethnologie von Levi-Strauss? Wenn man dieser Krise nicht dadurch begegnen will, auf einen neuen Anfang zu warten, einen, den Husserl mit «einem breiteren Begriff des Logos und der Logik» umschrieb und Nietzsche als «die große Vernunft» bezeichnete, wird es einem, so ist zu fragen, dennoch gelingen, «auf der Ebene der Vernunft» das zu denken, was uns bedroht und was uns dennoch retten könnte? Es gereicht Jean-Marie Lustiger zur Ehre, dass er sich über das zugleich Tragische und Heilsame eines «Grundes ohne Grund» niemals etwas vorgemacht hat (*Devenez dignes de la condition humaine*, 1995, p. 37). Mit einem Wort: Was man als banale Kritik an der Aufklärung verunglimpft hat, ist in Wirklichkeit nichts anderes als eine sehr bewusste Auseinandersetzung mit dem, was man in dürftigen Zeiten wie diesen als Nihilismus bezeichnen muss.

Und es ist in der Tat die universale Herausforderung des Nihilismus, in deren Kontext Jean-Marie Lustiger das zu thematisieren verstanden hat, was man allgemein die Krise des Glaubens, und im Besonderen die Krise der katholischen Kirche, vor allem der in Frankreich, bezeichnet hat. Nirgendwo besser als in dem faszinierenden Dialog, den er 1989 in der Zeitschrift *Le Débat* mit Ihrem leider allzu früh verstorbenen Kollegen François Furet führte (der mir in Chicago zu einem Freund wurde), hat er seine Diagnose dargelegt: «Ich werde von einer Feststellung ausgehen: Im Unterschied zu anderen europäischen Nationen hat Frankreich im Katholizismus nicht die Matrix seiner nationalen Identität gefunden. In mehreren Ländern ging die Kirche dem Staat voraus und hat der Nation durch die Sprache und die Kultur einen gewissen Halt gegeben. [...] In Frankreich dagegen deckt sich die Idee der Nation nicht mit der Idee des Katholischen als solcher, und übrigens

auch nicht mit einer sprachlichen Gegebenheit» (*Dieu merci, les droits de l'homme*, p. 18 sq.). Entgegen der schmeichelhaften Legende von «der ältesten Tochter der Kirche» hat Frankreich nie aufgehört, sich zu entchristlichen (die Religionskriege, die Revolution, die Trennung von Staat und Kirche 1905, die Landflucht etc.) und folglich durch ebenso viele Bekehrungsbewegungen das Evangelium wieder neu zu verkünden (das 17. Jahrhundert der Mystiker, die Missionen im 19. Jahrhundert, die Action Catholique und die kulturelle Erneuerung im 20. Jahrhundert etc.). Denn «Frankreich [...] ist das einzige im westlichen, oder besser: im christlichen Europa, wo nie eine völlige Identifizierung zwischen Christentum, Kultur und Volk stattgefunden hat» (*Wagt den Glauben*, S. 148). Dass sich die Katholiken heute als Minderheit wiederfinden, bedeutet also keine Katastrophe und ist auch keineswegs neu, denn sie fühlen sich nicht zu einer Mehrheit berufen, und noch viel weniger dazu, eine politische Vormachtstellung innerhalb der Nation auszuüben, mit oder gegen den Staat. Ihre Erwählung durch die Taufe bestimmt sie allein dazu, Zeugnis für das Heil abzulegen, das Gott der Menschheit durch die Gegenwart Christi in ihr gebracht hat. Oder mehr noch, warum sollte nicht auch die Kirche den Weg einschlagen, den Christus selbst eröffnet hat – dass nämlich die Offenbarung Gottes sowohl ihre Ablehnung wie auch ihre Annahme durch die Menschen bedeuten kann? Wenn der Knecht nicht größer ist als der Herr, warum sollte sich dann die Gemeinschaft der Gläubigen der Prüfung der Verlassenheit und des Todes entziehen, um zur Auferstehung zu gelangen? Ja im Gegenteil, müsste sich eine triumphierende Kirche unter den Menschen nicht darüber beunruhigen, dass sie bereits ihre ganze Erwählung aufs Spiel gesetzt hat dadurch, dass sie mit der Welt einen Kompromiss geschlossen hat?

Denn in dieser dürftigen Zeit des Nihilismus gilt es danach zu streben, eben nicht beim Willen zur Macht seine Zuflucht zu suchen, denn es ist paradoxerweise gerade ihre Bejahung, die die höchsten Werte entwertet, weil sie ja dadurch, dass sie sich bewerten lassen, bereits wieder ihre innere Abhängigkeit von dieser Bewertung selbst erkennen lassen. Wir werden den Nihilismus nicht dadurch überwinden, dass wir mit noch mehr Macht neue Werte bejahen, sondern vielmehr damit aufhören, zu bewerten und uns somit auf den Machtzuwachs des Willens zum Willen einzulassen. Doch wie könnten wir uns vom Willen zur Macht befreien? Die christliche Antwort lautet hier: Indem wir nicht unseren eigenen Willen verfolgen, sondern den eines anderen, indem wir nichts mehr dafür tun wollen, um unseren eigenen Willen zu behaupten, sondern alles dafür, einen heiligen und folglich radikal anderen Willen zu empfangen. «Aber nicht mein, sondern dein Wille soll geschehen» (Lk 22,42). In der Krise der Kirche sah Jean-Marie Lustiger den Kern der universalen Krise der Vernunft, die der Nihilismus unausweichlich mit sich bringt. Er begegnet ihr durch eine einzige Forderung, die natürlich an die Christen, aber auch an alle Menschen ergeht, nämlich «[...] das Recht, die Wahrheit zu suchen und ihr zu folgen» (*Devenez dignes de la condition humaine*, p. 66).

Diese Überzeugungen, zu denen er, nach reichlicher Prüfung, gelangt war, mussten nur noch auf ein Ereignis warten, um sich in ihrer ganzen Macht, die lange Zeit gebremst war, entfalten zu können. Und dieses Ereignis trat dann plötzlich und völlig unerwartet ein: 1979 wurde der ehemalige Studentenkaplan der Communauté étudiante de Paris (CEP, bis 1959 als Centre Richelieu bekannt, Anm. d. Ü.)



und spätere Pfarrer der Gemeinde Sainte-Jeanne de Chantal, der Mann aus Paris, der seine Stadt jahrzehntelang auf seinem Mofa durchquerte, zum Bischof von Orléans ernannt. 18 Monate später, im Jahre 1981, wurde er zum Erzbischof von Paris ernannt, was auf eine persönliche Wahl von Papst Johannes Paul II. zurückging, die weniger politisch und vernunftmäßig als vielmehr mystisch motiviert war. Aber was sage ich? Diese Wahl war eine mystische und folglich, in guter Pascalscher Logik, eine umso mehr politische und vernunftmäßige, was sich dann glücklicherweise auch bestätigen sollte. Dieser Zeitabschnitt, der mehr als 20 Jahre dauerte, wurde für ihn und vor allem auch für uns alle, ob katholisch oder nicht, entscheidend. Dennoch und obwohl nun durch die Aufmerksamkeit der Medien alles, was es tat, öffentlich wurde, all seine Reden kommentiert und besprochen und so überall bekannt wurden, seine Publikationen Auflagen und Massen erreichte, wie man es nicht vermutet hätte, all die Initiativen, die er anstieß, gute und für alle sichtbare Ergebnisse hervorbrachten, sein oft paradoxes Denken einen Einfluss ausübte über die Grenzen Frankreichs und sogar Europas hinaus, und obwohl auch ich den Wirbelsturm und den Kardinal mittendrin miterlebt und gesehen habe, wie das Gebet ihm eine unerschütterliche Gelassenheit verlieh, trotz alledem vermögen wir nicht allzu viel über ihn zu sagen. Das, was er angestoßen hat, hat erst angefangen, die ersten Früchte zu tragen. Zu nennen sind dabei sicherlich die Reformen in der Ausbildung der Priester und der ständigen Diakone und in der Unterweisung der Getauften, die Neudefinition der Rolle der Pfarrgemeinde, die Wieder- oder Neugewinnung von (ehemaligen) Kirchgängern, die Einrichtung einer neuen Presse, eines Radio- und Fernsehsenders, eines vorzüglichen kulturellen Zentrums (ich meine das Collège des Bernardins), der Fondation Notre-Dame – all dies, und was ich anzuführen noch vergessen habe, hat das Gesicht der Kirche in Paris, und also in ganz Frankreich, verändert. Die theologische Forschung erhielt mit der Gründung der École Cathédrale Auftrieb, da sie das Institut Catholique de Paris und das «Centre Sèvres» der Jesuiten zu einem sicherlich gesunden Wettstreit herausgefordert hat. Und auch ist heute die christliche (und nicht nur die katholische) Botschaft generell im öffentlichen Raum deutlicher zu vernehmen, weniger polemisch, aber auch weniger kleingläubig, sodass religiöse Fragen heute in der öffentlichen Debatte einen Platz einnehmen, der nicht zu vergleichen ist mit dem, was ihnen vor dem Mai 1968 zugestanden wurde (Maurice Clavel und Ihr Kollege André Frossard hätten sich darüber mächtig gefreut) – denn wer sieht heute nicht, dass «[...] die Frage nach Gott nicht mehr die Infragestellung Gottes ist [...]. Gott ist Frage und Antwort zugleich» (*Dieu merci, les droits de l'homme*, p. 63). Die Verständigung unter den getrennten Kirchen, aber auch mit dem Islam und an erster Stelle mit dem Judentum erscheint künftig als eine unwiderrufliche Option, sodass die Frage Europas sich ebenso oder sogar mehr noch in theologischen Begriffen als in ökonomischen oder sozialen stellen kann, oder auch stellen muss, trotz der anachronistischen Vorbehalte der Politik bzw. ihres zuweilen ungeschickten Vorgehens. Oder um noch auf eine andere Voraussage hinzuweisen: «Die Einheit der Christen ist daher die Bedingung der Möglichkeit für das Zustandekommen von Europa» (*Devenez dignes de la condition humaine*, p. 130). Aber noch einmal, all dies ist gerade erst dabei, die ersten Wirkungen zu zeigen. Wie weit diese gehen werden, kann niemand voraussagen.

Vielleicht war es sein Schicksal, wie Péguy zu leben und zu sterben. Dieser Vergleich drängte sich mir auf, als ich auf eine Geschichte des Marschalls Juin gestoßen bin. Anlässlich seiner Aufnahme in die Académie française (4. Sitz) im Jahre 1953 kam Juin in seiner Laudatio für Jean Tharaud auf den Tod des christlichen und sozialistischen Dichters Péguy zu sprechen, der auch sein Freund und ehemaliger Kriegskamerad gewesen ist und am 5. September 1914 in der Marneschlacht zwischen Peuchard und Monthyon gefallen war, «[...] einige Schritte von mir entfernt [...]», wie es dort hieß. Und weiter hieß es dort: «[...] es war wie ein Wunder, als ich sah, dass der Feind, den man schon als Sieger glaubte, plötzlich genau an der Stelle Halt machte, an der er [Péguy] gefallen war, und sich dann zurückzog, um in die Nacht zu verschwinden.» Der deutsche Vormarsch sei also sprichwörtlich durch den Tod von Péguy gestoppt worden, ja sogar wegen ihm. Und war es nicht auch, so wage ich zu fragen, Jean-Marie Lustiger, der, tot und lebendig, für uns den äußersten Vorposten gegen den Nihilismus markierte und folglich die Stelle, an der dieser den Rückzug antreten musste? Denn was sonst wollte er uns sagen, wenn er immer wieder darauf hinwies, «dass wir am Beginn eines christlichen Zeitalters stehen» (*Dieu merci, les droits de l'homme*, p. 451)? Lasst uns also das vernünftige Wagnis eingehen, daran zu glauben.

#### IV.

Wir haben uns das Leben von Jean-Marie Lustiger noch einmal entlang des Leitfadens der Erwählung vor Augen geführt, d.h. der Antwort auf das Wort, das selbst wiederum als ein Anruf verstanden wird. Aber mehr als bei allen anderen bedeutete dieses Wort für ihn das Wort *par excellence*, weil es sich als *das Wort* aussprach – und dieses «Wort war Gott». Und folglich ist die Erwählung hier als die Verheißung zu verstehen, die der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs gegeben hat, sich ein Volk zu erwählen und durch es die ganze Menschheit anzunehmen, die sich selbst überlassen und daher ganz verzweifelt war. Es ist also kein Zufall, wenn ein Buch, das als Antwort auf den Gesprächsband *Le Choix de Dieu* (1987) (dt. *Gotteswahl*, 1992) gedacht war, den Titel *La promesse* (2002) (dt. in Teilübersetzung: *Die Verheißung*, 2003) trägt und bewusst erst sehr spät erschienen ist, aber seit 1982 unweigerlich kommen musste; und es ist auch kein Zufall, dass das Interview mit der israelischen Tageszeitung Yediot Haharonot unter der Überschrift «Da es anders nicht geht ...» erschienen ist (wieder abgedruckt in: *Wagt den Glauben*, S. 41–74). Es ging tatsächlich nicht anders, Herr Kardinal Lustiger! Denn wenn Sie konstatierten, dass Ihre «Ernennung eine Provokation [war], an einen wunden Punkt [rührte], die Menschen zum Nachdenken und zur Ergründung der Wahrheit [zwang]» (*Gotteswahl*, S. 394), so deshalb, weil dadurch öffentlich bekannt wurde, was Sie, und gerade Sie, seit 1936 entdeckt hatten, als Aron sich noch nicht Jean-Marie nannte: «Aber sagen kann ich, dass ich, indem ich Christ wurde, nicht aufhören wollte, der Jude zu sein, der ich damals war. Ich wollte nicht vor der *conditio judaica* fliehen», denn im Gegenteil, «[d]as Judentum hatte damals für mich keinen anderen Inhalt als den, den ich im Christentum entdeckte» (*Wagt den Glauben*, S. 46, 52). Die Augenfälligkeit nicht nur einer ähnlichen Kontinuität, sondern gar einer Identität, wie sie auch andere, wie etwa Bergson, festgestellt haben; dennoch mag sie, angesichts der langen

Geschichte von Konflikten zwischen den beiden Religionen, überraschen, ja sogar schockieren. Und es hat ja auch auf beiden Seiten nicht an Verwunderung, ja sogar Entrüstung darüber gemangelt. Dies zeugt zumindest von der Ernsthaftigkeit einer wesentlichen Debatte bei beiden Partnern, weil sie so tatsächlich lernen, jeder für sich und beide in Bezug auf den anderen, sich mit der Erwählung und der Verheißung auseinanderzusetzen, die beide in ihrem Wesen bestimmen, wobei beide stets auch Gefahr laufen, und sei es auf unterschiedliche Weise, diese zu verkennen und also zu pervertieren. Versuchen wir also das zu begreifen, was Aron Jean-Marie Lustiger uns zu verstehen geben wollte.

Zuerst wies er darauf hin – was nur für die Christen provozierend ist –, dass die Lektüre des Alten Testaments zusammen mit dem Neuen Testament einem Juden, der keine besondere religiöse Erziehung genossen hat und also auch nicht nach den Gesetzen des Talmuds lebt, geschweige denn etwas über die rabbinische Kultur weiß, die gesamte Bibel als ein einziger, zusammengehörender Block erkennbar werden lässt. Wer das Gesetz und die Propheten kennt, um die Geschichte der Erwählung Israels und die Wechselfälle des Bundes weiß und um das Warten auf den Messias in Gestalt des leidenden Gottesknechtes, der kann oder, wenn es nach Lustiger geht, sollte zumindest zugestehen, dass das Christentum «[...] mir gleichsam im Voraus bekannt war. Ich war sogar überrascht, dass ich Dinge verstand, die die anderen nicht verstanden» (*Gotteswahl*, S. 75). Anders gesagt: Es ist besser, ein Jude zu sein, als kein Jude zu sein, um Christus zu verstehen. «Die Umstände ergaben, dass ich, als ich zum ersten Mal wirklich vor Christen stand, besser als sie wusste, was sie glauben» (*Wagt den Glauben*, S. 50). Das Neue Testament anzuerkennen bedeutet in keinsten Weise einen Bruch, weder mit dem Alten Testament noch mit der jüdischen Identität, da es ja um dieselbe Verheißung geht: «Keinen einzigen Augenblick lang ging es mir darum, meine jüdische Identität zu verleugnen. Ganz im Gegenteil. Ich erkannte in Christus den Messias Israels, und ich begegnete Christen, die das Judentum achteten» (*Gotteswahl*, S. 53). Diese Kontinuität kann nur dann anerkannt werden, wenn auch die Christen, und sie zuerst, auf einen Bruch verzichten oder, anders gesagt, wenn auch sie Abstand nehmen von einer perversen Theologie des *verus* Israel und der Häresie des Marcion, die immer schleichend virulent bleibt und uns einzuflüstern versucht, dass die Kirche Israel ersetzt und auflöst. Keineswegs! Sie ist darin eingepfropft, so wie der Zweig vom wilden Ölbaum in den edlen Ölbaum eingepfropft wurde, entsprechend einer auf den Kopf gestellten Hortikultur, von der der Apostel sagt, sie sei «gegen die Natur» (Röm 11,24) – gemeint ist, aus reiner Gnade. Ein Christ kann nur zu einem Jünger Christi, dieses Juden, werden, mit dem beunruhigenden Gefühl, dass «die Kirche kein anderes Israel [ist], sie ist die *Vollendung in Israel selbst* des Planes Gottes» (*Die Verheißung*, S. 18). «Gott hat mit seinem Messias die Verheißung erfüllt, die er Israel gemacht hat» (*Gotteswahl*, S. 80). «Christus, den Gott zum Herrn aller Menschen und zum Erstgeborenen unter den Toten gemacht hat, tritt nicht an die Stelle Israels, vielmehr ist er dessen höchste Gestalt und vollendete Frucht. Er ist nicht die Verneinung Israels, sondern seine Erlösung» (*Gotteswahl*, S. 355). Die Erlösung Israels ist von nun an vollendet in der Erlösung all der Menschen, die Christus in sich vereint. Denn alle Völker werden nach Israel hinaufziehen, vorausgesetzt, es ist das Jerusalem, das vom Himmel herabsteigt.



Daraus folgt, dass die Kirche aus dem Judentum geboren wurde und dass der erste Streit, der ausbrach, zwischen denjenigen Juden bestand, die Jesus von Nazareth als Christus, als den leidenden und von Gott auferweckten Messias anerkannten, und denjenigen, die ihn nicht als solchen anerkannten. Die erste Zäsur, nach der Zerstörung des zweiten Tempels, trennte diejenigen, die den Leib Christi als das von nun an einzig Gott wohlgefällige Opfer anerkannten, von denjenigen, die, von nun an ohne Tempel und ohne Opfer, den Gottesdienst in der Synagoge und die Lektüre des Talmuds einführten. Christus hat zuerst die Juden vor die Wahl gestellt, und die Kirche bildet sich in ihren Umrissen zuerst unter den Juden heraus, die gleichwohl alle in einzigartiger Weise erwählt und ebenso für die einzigartige Verheißung bestimmt bleiben. Denn ein Jude wird immer, in seinem Fleisch und Blut, ein Jude bleiben – und das ist eines seiner Privilegien im Vergleich zu einem Christen. Oder wie Paulus von Tarsus sie umschmeichelt: «Denn unwiderruflich sind Gnade und Berufung, die Gott gewährt» (Röm 11,29). Wenn es also schon eine Aufteilung geben muss, dann nicht eine solche zwischen Juden und Christen, sondern zuerst und im Wesentlichen eine zwischen denjenigen Juden, die treu zu ihrer Erwählung gestanden sind und die deshalb meinten, Jesus die Würde des Christus absprechen zu müssen, und denjenigen Juden, die, um ihrer einzigartigen Erwählung treu zu bleiben, sich dazu entschieden haben, Jesus als Messias anzuerkennen.

So zeigt sich die Größe und Schwachheit der christlichen Kirche, wie sie uns in recht provozierender Weise durch Aron Jean-Marie Lustiger vor Augen geführt wird. Und sind dann auch noch die Heiden, zu Recht übrigens, in das Heil, das von den Juden kam, mit eingeschlossen, dann gilt fürwahr, dass «die Kirche [...] herausgenommen [ist] aus Juden wie aus Heiden» (*Die Verheißung*, S. 19). Aber damit diese Heiden auch wirkliche Christen werden, müssen sie damit aufhören, sich wie Heiden zu benehmen und es akzeptieren, dass sie auf den edlen Ölbaum, also auf die jüdische Wurzel, aufgepfropft wurden. Jede Infragestellung dieser Aufpfropfung, also jede Form von Antisemitismus, kommt einer Verleugnung Christi in ihren Reihen gleich. «Die Sünde, der die Heidenchristen erlegen sind, ob es nun Männer der Kirche, Könige oder Völker waren, bestand darin, sich Christi durch Entstellung zu bemächtigen und dann aus dieser Entstellung ihren Gott gemacht zu haben. Somit haben sie das verfolgte Israel dazu geführt, ungewollt als Gestalt des erniedrigten Christus aufzutreten. Ihr Verkennen Israels ist der Test ihrer Verkenntnis Christi, dem zu dienen sie vorgeben» (*Die Verheißung*, S. 71). Oder anders gesagt: «Im Laufe dieser Geschichte [scil. des Abendlandes] ist das Verhältnis zum Judentum eine Bewährungsprobe für den christlichen Glauben» (*Gotteswahl*, S. 87). Oder noch anders: «An der Art und Weise, wie die Völker bzw. die Generationen die Juden behandeln, lässt sich meiner Meinung nach ablesen, was sie mit Christus machen, was sie wirklich von Gott denken. Ihr Verhalten gegenüber den Juden ist ein Zeugnis ihres Umgangs mit Christus» (*Gotteswahl*, S. 93). Wer denkt hier nicht an die kritischen Äußerungen von Levinas in Bezug auf Montherlant, den er als jemanden beschrieb, der «[...] sich einem Christentum verbunden fühlte, das vor allem ein Christentum der Heiden und nicht eines der Juden war» (*Carnets de captivité*, tome 1, 2009, p. 183)? Und wer denkt hier nicht an die Versuchungen und Bestrebungen, ein im wahrsten Sinne des Wortes entjudaisiertes Christentum

zu fabrizieren, einen Jesus als «sanften Galiläer» oder einen provenzalischen, wenn nicht gar arischen Jesus? Wenn also der Antisemitismus zum «Test» (*Die Verheißung*, S. 71) für den Abfall vom christlichen Glauben wird, dann ist ein christlicher Antisemit das, was es schlicht und einfach nicht geben kann: «Für mich waren die Antisemiten keine wahren Christen» (*Gotteswahl*, S. 54). Man darf also den Antijudaismus – den Streit unter den Erben darüber, wer der Treueste von allen ist und die Erwählung eher verdient (ein Streit übrigens, der von beiden Seiten schief geführt wird, weil kein Erwählter seine eigene Antwort auf eine Erwählung, die von anderswoher erging, beurteilen kann) – nicht mit dem Antisemitismus verwechseln, der nichts weniger will, als die Erbschaft selbst in kategorischer Weise zurückzuweisen und der, um dies zu erreichen, den Juden ihre Erwählung bestreitet, und zwar bis zu dem Punkt, dass er sie vernichten will, weil sie auf unwiderrufliche Weise die Verheißung Gottes verkörpern. Die Shoah stellte nicht nur die äußerste Verletzung der Menschenrechte dar, sondern sie bedeutete auch die ungeheuerlichste Blasphemie gegenüber dem Recht Gottes, denn sie zielte auf sein erwähltes Volk, auf die Juden, und, erlauben Sie mir, dass ich dies hinzufüge, letztlich auch auf die Christen, auf das riesige Volk der universalen Verheißung. Der moderne Atheismus, zumindest in seinen totalitären Gestalten, wie wir sie kennengelernt haben, wollte nicht nur antichristlich, sondern letztendlich auch antisemitisch sein, weil für ihn «die Vorstellung einer partikularen Gegenwärtigkeit des Absoluten in der Geschichte unerträglich [ist]» (*Gotteswahl*, S. 88). Er wollte nicht nur Gott vernichten, sondern er wollte auch jede Spur der Erwählung auslöschen, durch die sich Gott in der Welt offenbart.

«Gott ist tot». Gewiss, aber welcher Gott? Nietzsche hat den ersten Sachverhalt festgestellt, aber er hat auch die zweite Frage gestellt. Für einen Juden und folglich auch für einen Christen versteht sich die Antwort von selbst: «Der zurückgewiesene Gott ist nur ein Gott der Heiden, der sich als christlicher Gott verkleidet hat» (*La promesse*, p. 101), ein heidnisch-christlicher Götze, die Vielzahl der «[...] entmachteten Götter, der schändlichen Götzenbilder» (*Devenez dignes de la condition humaine*, p. 23). Die Erwählung ist also nicht nur ein zufälliges Ereignis in der Geschichte, so zumindest die Auffassung von Aron Jean-Marie Lustiger, dem Juden und Kardinal der katholischen Kirche, sondern sie bestimmt deren Sinn und eröffnet in ihr die letzten Dimensionen. Sicherlich kann man befürchten, wie dies Pierre Emmanuel, der Vorgänger von Kardinal Lustiger auf diesem Sessel, getan hat, dass die Erwählung eine oft unbestimmte bleibt: «[...] der Himmel / er ist immer so weit entfernt von den beiden Armen des Menschen / die ihm das ganze Gewicht seines Schmerzes entgegenstrecken / als Blasphemie oder als Anruf, wer vermag es zu sagen?». Aber jeder von uns weiß sehr wohl, dass in seinem tiefsten Inneren, und sogar bis in unsere jämmerlichen Blasphemien hinein, dieser Anruf unablässig widerhallt, und zwar als ein anhaltendes Echo auf die Erwählung von Aron Jean-Marie Lustiger.

Jetzt, da ich Ihnen, meine sehr verehrten Damen und Herren der Akademie, gerne meinen Dank aussprechen wollte für die Ehre, mich in Ihrem Kreise aufzunehmen, ergreift mich plötzlich ein Schrecken, der mich verstummen lässt: Denn Sie haben mich auf einen Stuhl gewählt, den diese allzu große Gestalt besetzte und immer

besetzen wird. Und alles wird für uns, unter ihrem Licht, noch bedeutender und noch schwieriger. Aber auch für diese Schwierigkeit bin ich Ihnen dankbar. Möge sie also kommen, *utinam*.

*Aus dem Französischen übersetzt von Alwin Letzkus*

#### ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Jean-Luc Marion, der am 6. November 2008 als Nachfolger von Kardinal Lustiger in die Académie française gewählt wurde, hielt diese Laudatio auf seinen Vorgänger anlässlich seiner feierlichen Aufnahme am 21. Januar 2010.



ANDREAS BIERINGER · WIEN

## «HÜHNERLEITER WIRD JAKOBSLEITER»

*Spuren der Liturgie in Peter Handkes Stück «Immer noch Sturm»*

Nach der Lektüre von Peter Handkes neuestem Stück *Immer noch Sturm*<sup>1</sup> bleibt der Leser etwas ratlos zurück: Am Jaunfeld in Kärnten – im Süden von Österreich – versammeln sich um ein «Ich» seine Vorfahren: die Großeltern und ihre fünf Kinder, darunter auch die eigene Mutter. In unterschiedlichen Spiel- und Redeformen treten sie in einer Vielzahl von Szenenfolgen auf und begleiten so den Erzähler in seinen Träumen durch verschiedene Zeitschichten. Das Genre des Stückes ist schwer zu bestimmen, auch der Klappentext lässt diese Frage offen: Handelt es sich um eine Familientragödie, ein Epos der Kärntner Slowenen, ein Geschichtsdrama der ewigen Verlierer? Oder wendet sich der Autor zurück zur eigenen Biographie, deren Voraussetzung und Folgen? *Immer noch Sturm* ist ein Prosatext mit eingestreuten Dialogen und Regieanweisungen, eine Mischung aus Drama und Poesie, Totengespräch und Historienstück. Inhaltlich geht es um eine slowenische Kleinhäuslerfamilie in Kärnten, die aufgrund ihrer Herkunft und «Quellensprache» vom NS-Regime mit Sprachverbot und Aussiedlungspolitik belegt wird und so in den Widerstand findet. Nach 1945, «kaum zwei Wochen» nach der lang ersehnten Freiheit, schlägt der «frische in einen faulen Frieden» um. Die Täter und Mittäter – «die Brut der tausend Jahre» – kommen als Verbündete der Besatzer wieder an die Macht, und die Muttersprache wird erneut «befeindet». «Es ist eine Tragödie, eine zum Lachen», stellt der Widerstandsheld Gregor desillusioniert fest. Der Widerstandskampf wird nach 1945 in Österreich nicht honoriert, die Slowenen bleiben eine entrechtete Minderheit.

Dieser Text ist aber nicht bloß eine Kärntner Geschichte, er besitzt vielmehr universellen Charakter, besonders sichtbar in den «Zwischenräumen» und im Leidvollen der Geschichte. Im fünften und letzten Teil des Familiendramas hockt sich das «Ich», der Autor, auf «die halbversunkene Bank inmitten des Jaunfelds» zu Gregor, dem überlebenden Widerstandskämpfer und es entwickelt sich eine «Art Rede-Antwort-Wettbewerb, wie er mir [= dem Erzähler-Ich/AB] aus unserer Stammgegend erinnerlich ist.»

ANDREAS BIERINGER, geb. 1982, Studium der Theologie und Germanistik an den Universitäten Wien und Salzburg, seit 2009 Universitätsassistent am Institut für Liturgiewissenschaft an der Universität Wien.

[...] Darauf ich: «Und hör: das Glockenläuten durch ganz Kärnten, von Villach über Ferlach bis hinauf nach Gurk →» – Darauf Gregor: «Welche Glocken? Ich höre nichts →» [...] Darauf ich: «Aber den Wind, der die Völker im Land verbindet, den entgrenzenden – den hörst du doch?» – Gregor lauscht in die Himmelsrichtungen, wo wieder nichts zu hören sein wird: «Du und deine andere Zeit. Es ist aus mit der – wann wirst du es wahrhaben wollen?» – Darauf ich: «Aber hat deine Mutter nicht immer gesagt: ‹Gott liebt es, zurückzukehren?›» – Und er: «Du und dein Friedenswahn» – Darauf ich: «Aber der Raum – steht der nicht weiter offen?» – Er zurück: «Auch den hat der Krieg mir ausgetrieben. Er hat gefruchtet nur, solange ich ein Kinde der Liebe war.» (S.153)

Dieser Ausschnitt steht programmatisch für die Dialektik Handke'schen Schreibens und die Widersprüche, die das ganze Stück durchziehen. Der Leser wird Zeuge, wie der Autor immer wieder aufs Neue gegen die «Flüche», den «Ekel», den «Weltverdruss» anschreibt und so versucht, sich einen «offenen Raum» zu erschreiben. So düster, bedrückend, ja leidvoll diese Geschichte über weite Strecken auf den Leser auch wirken mag, so kann man trotzdem schlussfolgern, *Immer noch Sturm* bringt einen «großen Gesang auf das Leben»<sup>2</sup> auf die Bühne! Die Faszination liegt in Handkes «kontemplativer Form der Aufmerksamkeit», die er den Menschen, Namen, Gesten, Gebärden, Geräuschen, Dingen, Orten, Plätzen, Räumen, Tages- und Jahreszeiten, Zeiten des Kirchenjahres, den Naturdingen und -erscheinungen entgegenbringt.<sup>3</sup> So verwundert es weiter nicht, dass das Läuten der Glocken, der völkerverbindende Wind, die gebrochene Sehnsucht nach Frieden zu Boten Handke'schen Schreibens und Denkens werden.

*«Du wirst gehen / zurückkehren – nicht sterben im Krieg»*

Die Familien-Thematik des Stückes *Immer noch Sturm* nimmt seinen Ausgang in einem Brief des erst zwanzigjährigen Peter Handke an seine Mutter. Am 13. Jänner 1963 schrieb er der Mutter, er habe von seinem Onkel Gregor, ihrem in Russland gefallenen Bruder, geträumt. In diesem Traum sei er, als Onkel Gregor – «an dessen Stelle er war» – im Krieg von seinem Feldlager aufgestanden und desertiert. Er wusste auch von seinem Bruder Hans, den er auf der Flucht wieder treffen würde und «der mit ihm gehen sollte».<sup>4</sup> Unter dem Motto «Du wirst gehen / zurückkehren – nicht sterben im Krieg»<sup>5</sup> griff Handke den Gregor-Traum erstmals in seinem Debütroman *Die Hornisse* (1966) auf – seither kehrt die Thematik in seinen Erzählungen immer wieder und wird so zum «Zentrum von Handkes literarischem Familienmythos».<sup>6</sup> Gregor Siutz, der Großvater des Autors, hatte drei Söhne und zwei Töchter, eine davon ist Handkes Mutter Maria. Der älteste Sohn Gregor und dessen Bruder Hans fielen, zwangsrekrutiert in die deutsche Wehrmacht, im Zweiten Weltkrieg. Diesen sinnlosen Tod und die daraus resultierende Tragödie macht Peter Handke zu einem Hauptthema seines Schreibens, indem er ihn nicht akzeptieren will und die erträumte Desertion in seinen Texten immer wieder aufs Neue herbei schreibt. Gregor war laut Handke der letzte bewusste Slowene der Familie, zugleich sein Taufpate und seit jeher sein Vorbild. Zwar ist niemand aus Handkes Familie in den Widerstand gegangen, aber der Onkel ist der erste unter den Kleinhäuslern, der

ein Buch schrieb. Er studierte vor dem Krieg an der Landwirtschaftsschule in Maribor Obstbau und verfasste ein handschriftliches Studienbuch zum Obstbau auf Slowenisch. Dieses «Werkbuch» und die Feldpostbriefe seiner zwei Onkel, beides heute von Peter Handke in seinem Haus in Chaville bei Paris aufbewahrt, wurden im Kreis der Familie immer wieder vorgelesen. Der tote Onkel Gregor, den er nie persönlich kennenlernte, wurde somit schon früh zum Vorbild des «schreibenden Vorfahren». In *Immer noch Sturm* lässt der Erzähler den Hauptprotagonisten Gregor aus dem Obstbaubuch des Onkels vortragen:

Und was sehe ich jetzt? Der von mir eingangs «Gregor» geheißene Einäugige, das älteste der Geschwister, tritt vor, mit seinem Jaunfeldschritt, der da einem Tanz gleicht, und verkündet, oder spielt nach Sippenart Verkünder: «Nach dem Gloria die feierliche Lesung aus dem heiligen Buch der Familie.» (Er zeigt mir und den anderen dieses Buch, das sehr große, eher schlanke, in altersfleckiges Packpapier geschlagene.) «Mein weithin berühmtes Werkbuch zum Obstbau, Titel: «Sadjarstvo», das ist Obstwissenschaft, mit Rufzeichen!, oder eben Obstbau, eine Mitschrift von mir, Gregor Svinec oder Gregor Bleier – wie unser Name, wie du weißt, oder nicht weißt, dann zwangseingedeutscht wurde – [...]. Und ich schlage euch das Buch jetzt auf, wie es kommt. Vorher aber drücke ich meine Lippen darauf und rieche daran.» (Er tut das und wendet sich dann wieder an mich.) «Mach mir das nach, Täufling, und laß das Buch dann im Kreis gehen.» [...] «Jabolko Welschbrunner: Plod debel, pravilno oblaste oblike.» (Er hat gestockt, mit einem Blick auf meine blutjunge Mutter, worauf diese vorgetreten ist und übersetzt hat.) «Der Welschbrunnerapfel: Dicke Frucht, in der Regel von runder Gestalt.» (Ihr Bruder fährt in der Lesung fort) «Koža gladka, zelena, pozneje rumena na sončni strani živordeče barvana.» Meine Mutter übersetzt: «Die Haut glattgrün, später gelb, an der Sonnenseite lebhaft rot gefärbt» [...] Und der Vorleser hat seinen Codex geschlossen, ihn kurz wieder geküßt, und ist damit an seinen Platz oder sonstwohin zurückgetreten. Und dann von neuem das allgemeine Innehalten. (S. 23ff.)

In Handkes literarischem Familienmythos wurde das «Werkbuch» über den Obstbau zum Evangelium der Familie und begründet damit, gemeinsam mit den Feldpostbriefen, die für den Schriftsteller so wichtige familiäre Schrifttradition. Durch die Inszenierung einer Familienliturgie arbeitete er mit der Zeichensprache der Liturgie die Bedeutung der slowenischen Sprache und die daraus entstehende Identität für ihn und seine «Sippe» heraus. Hier klingt die Idee der «Sprache als Lebensform» (Ludwig Wittgenstein) an, die für Handke und seine Autorengeneration so typisch ist, denn «Sprache retten ist Seele retten». Sein ideenreicher Umgang mit liturgischen Versatzstücken und biblischen Konnotationen überhöht einerseits die Sippengeschichte feierlich, andererseits unterstreicht der Schriftsteller sein «Recht auf Autorschaft»<sup>7</sup>. Die Frage, woher Peter Handke, als «vaterloser» Sohn einer slowenischen Kleinhäuslerfamilie, sein Recht zu schreiben nimmt, ist prägend für sein gesamtes Erzählen. Aus der «bedrängten Sprachwelt» und der Armut seiner kleinbäuerlich-slowenischen Herkunft wird so die «Hühnerleiter zur Jakobsleiter». Dem Recht auf Autorschaft, so zeigt das Stück *Immer noch Sturm* eindringlich, liegen aber



universelle Fragen zugrunde, die uns alle angehen: Wer sind wir, woher kommen wir, was stellen wir dar, welcher Familie schreiben wir uns zu, was ist unser Platz auf Erden und wohin will es mit uns hinaus.

«Das Gebet in die Sprache nehmen»<sup>8</sup>

Die Frage nach der religiösen und besonders der liturgischen Symbolsprache der Werke Handkes wird von literaturwissenschaftlicher Seite nur selten oder sehr leise gestellt. Handke (Jahrgang 1942) gehört zu jener letzten Generation von österreichischen Schriftstellern, im Zweiten Weltkrieg oder unmittelbar danach geboren, die noch in einem geschlossenen katholischen Milieu sozialisiert wurden. Seine Kindheit war unbeeinflusst von elektronischen Zeichen und Bildern und verlief über weite Strecken bilder- und bucherlos: «Ich bin aufgewachsen in einer kleinbäuerlichen Umgebung, wo es Bilder fast nur in der Pfarrkirche oder an Bildstöcken gab».<sup>9</sup> Umso wichtiger war für ihn die Kirche als Ort des Buches, der Schrift und der Bilder, die sich allesamt tief in sein Inneres einschrieben. In diesem Kontext trifft Alois Brandstetters Bemerkung, die exemplarisch für eine ganze österreichische Autorengruppe steht, zu: «Ich habe vor dem Sprechen das Beten gelernt.»<sup>10</sup> Für diese Schriftsteller war die Erfahrung mit der Sprache der Liturgie die erste Begegnung mit einer Sprache, die zweckfrei aus der Alltagskommunikation herausgenommen war – es kam ihr nicht auf sofort umsetzbare Mitteilungen an. «Diese Sprache ist fremd und vertraut in einem: Zwischen den bekannten Wörtern stehen Worte, deren Sinn unbekannt ist, Worte, die längst aus dem Vokabular der Alltagssprache gestrichen sind. Diese Autoren begegneten also dem Fremden im Vertrauten. Grund zugleich für ironische Distanzierung wie auch für Anverwandlung.»<sup>11</sup> Besonders die in der «heiligen Muttersprache» Slowenisch gebeteten Litaneien in der Kirche seines Geburtsortes Griffen wurden für den jungen Peter Handke zu einem seiner «Grunderlebnisse von Sprache», wie der Schriftsteller in seinen seltenen Interviews betont. «Und diese schwingende, melodiose, in die Tiefe gehende slawische Litanei – um einmal das Wort *slowenisch* zu vermeiden – hat mich einfach gepackt und hat mich gepackt für meine Ewigkeit.»<sup>12</sup> Hier wird anschaulich geschildert, welche Bedeutung der Volkssprache schon vor den liturgischen Reformen des Zweiten Vatikanischen Konzils zukam. Natürlich wurde die Messe noch in lateinischer Sprache gefeiert – «aber es gab ja die Litaneien, es gab die Zeiten – es gab den Rosenkranz, es gab die Litaneien *vor* der Messe, glaub ich, wenn ich mich richtig erinnere, ob es die lauretanische, die Marienlitanei war oder was auch immer, die Allerheiligenlitanei [...] – ich geriet völlig in eine mystische Verzückung, sowie in der slowenischen Litanei einmal eine Anrufung stattgefunden hat, die fast, ja sagen wir mal über mehrere Atemzüge hinaus gedauert hat. Das weiß ich nicht, woran das lag; das war etwas Tieferes, als jemals dann Jazz das geschafft hat oder – ma, das ist mein Grund-, meine Grundmusik.»<sup>13</sup> Die Texte und Gebete aus der liturgischen Praxis haben sich stilbildend auf das Erzählen Peter Handkes ausgewirkt.<sup>14</sup> Die vom Autor formulierte Devise «Sinn für Wiederholungen kriegen» hat ihre Wurzel im retardierenden Moment der katholischen Liturgie. Wiederholungen im Ritual werden so zur Erfahrung einer umfassenden Analogie, die offenkundig alle Lebensvorgänge durchdringt. Neben den Gebeten aus der Messfeier sind es immer wieder die

Litaneien, die als Subtexte in seinen literarischen Werken auftauchen und ihre Struktur nachhaltig bestimmen. «Die Litaneien in den katholischen Kirchen anhören» ist die erste Anweisung für die Schauspieler, die Handke seiner *Publikumsbeschimpfung* voranstellt.<sup>15</sup> Der Erzähler der stark autobiographisch geprägten Erzählung *Die Wiederholung* stellt über die Litanei unmissverständlich fest:

Nur bei den Litaneien, mehr noch als bei den Gesängen, horchte ich auf. In all den Anrufen des Erlösers der Welt, der sich unser erbarmen sollte, und der Heiligen, die für uns bitten sollten, lebte ich vollkommen mit. In dem dunklen Kirchenschiff, gefüllt von den unkenntlich gewordenen Silhouetten der Dörfler, die sich mit ihren Stimmen an den Altar vorne wendeten, ging von den Silben der anderen Sprache, den wechselnden des Vorbeters und den immergleichen der Gemeinde, eine Inbrunst aus, als lägen wir insgesamt auf dem Erdboden und bestürmten, Aufschrei um Aufschrei, einen verschlossenen Himmel. Diese fremdsprachigen Tonfolgen konnten mir nie lange genug sein; sie sollten immer weitergehen; und war die Litanei zu Ende, empfand ich danach kein Ausklingen, sondern Abbrechen.<sup>16</sup>

Handke hier ausführlich im Originalton zu Wort kommen zu lassen scheint nötig, um zu zeigen, dass sein spezifischer Umgang mit religiösen Motiven und die liturgische Grundmusik seiner Erzählungen von einem komplexen Zusammenhang von Innen- und Außenwelt geprägt sind. Wird man dem Schriftsteller und seinem Anliegen aber gerecht, wenn man diese Beziehung auf ein bloßes Von-der-Seele-Schreiben seiner vormodernen katholischen Sozialisation reduziert? Die Frage muss letztlich offen bleiben, doch gerade von dieser Offenheit oder besser den «offenen Räumen» lebt die Faszination seines Schreibens. Aufgrund des oben Zitierten und ähnlich feierlich überhöhter Szenen wird Handke von Kritikern gerne als «selbstbeweihräuchernder Hohepriester religiöser Utopien»<sup>17</sup> abgekanzelt. Diese Stimmen können aber nicht darüber hinwegtäuschen, dass sich Handke durch die «Gabe obsessiven Hinschauens und scharfsichtiger Einfühlung»<sup>18</sup> etwas von der Wesentlichkeit der Liturgie eröffnet hat. Im Zusammenhang mit der oft bemühten «Wiederkehr der Religion» wird von theologischer Seite wieder vermehrt darauf hingewiesen, dass in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur – bei aller Komplexität und Vielschichtigkeit dieses Phänomens – Tendenzen eines Rückgriffs auf religiöse Traditionen zu beobachten sind. Beim Versuch einer Kategorisierung dieser Strömung kristallisiert sich eine Gruppe von Autoren heraus, die «ästhetisch – von der Farben- und Formenwelt katholischer Liturgie fasziniert sind» und so auf die «Prägestkraft des christlichen Glaubens» zurückkommen.<sup>19</sup> Solche Erscheinungen in der Literatur spiegeln in gewisser Weise auch Strömungen im alltäglichen liturgischen Leben der Kirche wider, wenn mancherorts ein Trend zur emotionalisierenden «Versinnlichung des Sakramentalen» festzustellen ist. Trotz des stetigen Rückgangs der Gottesdienstbesuche erfreuen sich Sakramente wie Taufe, Erstkommunion oder Firmung und Sakramentalien, wie etwa die Beerdigung, als kultisch-ästhetische Handlungen noch immer größter Beliebtheit – auch dann, wenn sie nicht mehr in die kirchliche Glaubenspraxis eingebunden sind. Die religiösen Feierformen werden den persönlichen Bedürfnissen nach einer «ästhetischen Inszenierung

des eigenen Lebens»<sup>20</sup> samt einer undurchsichtigen Spiritualität untergeordnet – Grundkonstanten christlichen Glaubens wie die Trinität, Volk Gottes und Kirche spielen dabei nur mehr eine sekundäre Rolle. Ohne näher auf eine solche oft fragwürdige Inszenierung eingehen zu wollen, kann man ihr mit Hans Urs von Balthasar antworten und auf eine Liturgie verweisen, die nicht nur das innerweltlich «Schöne, sondern das Heilige, das Göttlich-Herrliche»<sup>21</sup> ins Zentrum stellt. Wer im gottesdienstlichen Feiern der Kirche nur das vom Menschen inszenierte Schöne vor Augen hat, kann zwar ein ersatzreligiöses Erlebnis haben, aber dennoch in einer Täuschung bezüglich des wahren Sinnes der Liturgie verbleiben. Der Austausch zwischen oben und unten, zwischen Gott und den Menschen bzw. die anabatische und katabatische Dimension der Liturgie muss gewahrt bleiben. Als Beispiel führt Balthasar jene an, die am Karfreitag die Matthäuspasion anhören, den wahren Sinn des Gehörten aber nicht erfassen, weil sie nur dem Schönen lauschen und nur davon ergriffen werden.<sup>22</sup> Auch bei Handke gibt es Tendenzen zur Ästhetisierung, denken wir nur an den eben zitierten Ausschnitt über das Litaneiegebet aus *Die Wiederholung*. Diese und ähnliche Stellen, die vordergründig einem Erzählen und Ergriffen-Sein von der ästhetisch aufgeladenen Außenseite religiöser Rituale entsprechen, sollten aber nicht zu vorschnellen Schlüssen führen. «Das Heilige» – im Sinne Handkes – zeigt sich gerade in den tagtäglichen Verrichtungen des Alltags – dazu nochmals der Erzähler aus *Die Wiederholung* über die «Frömmigkeit» seines Bruders Gregor: «Das Wort heilig, das er so oft verwendet, bedeutet bei ihm nicht die Kirche, den Himmel oder sonst einen entrückten Ort, sondern immer das Alltägliche und ist in der Regel jedesmal verbunden mit dem Aufstehen am Morgen, dem Zur-Arbeit-Gehen, den Mahlzeiten, den sich wiederholenden Verrichtungen. [...] das Hallelujah, daheim laut, im Chor mit den anderen, gesungen, «murmelt» er an der Front, «still für sich», und noch in seinem letzten Brief schreibt er: «Ich habe den Dreck der Welt kennengelernt und erfahren, es gibt nichts Schöneres als unseren Glauben.»<sup>23</sup> In *Immer noch Sturm* wird in gleicher Weise die Zeit des Friedens besungen – alternierend von den beiden Großeltern im Stil einer Litanei: «Der Mann: «Wie feierlich ist da alle Verrichtung in Haus und Hof. Das Einspannen des Pferdes → Die Frau nimmt ihm die Worte aus dem Mund: «Das Einkochen der Himbeeren, der Brombeeren, der Schwarbbeeren, und zuletzt im Jahr noch die Preiselbeeren, oben von der Svinjska planina – wie rubinrot die gegläntzt haben ... und- » [...] Der Mann: «Und das Eintreten der Söhne und Töchter in die Stube → – Die Frau: «Heilig war der Frieden, heilig, heilig, heilig.»<sup>24</sup> Könnte man hier nicht von einer – im positiven Wortsinn – Sakralisierung menschlicher Urphänomene sprechen, auch wenn Handke mit einem immanenten Heilig-Begriff operiert? Wie kaum einem anderen zeitgenössischen Autor gelingt es Handke mit Hilfe seiner «sensiblen Zeitgenossenschaft»<sup>25</sup> solche Muster, die bereits unter unsere Wahrnehmungsschwelle gesunken sind, wieder zu entdecken und auf deren Wert hinzuweisen. Alltägliche Verrichtungen wie das gemeinsame Aufbrechen, Innehalten, Singen, Feiern, Wohnen, Essen, Arbeiten etc. werden sakralisiert und entfalten so eine Lebensrelevanz, die uns heute zunehmend verloren geht. Denken wir nur daran, dass auch die wesentlichen sakramentalen Riten unserer Liturgie letztlich in solchen Urphänomenen des Menschlichen wie gemeinsames Mahlhalten, Waschung und Salbung, preisendes und dankendes Wort, Gesten der Auflegung der Hand etc. wurzeln. Eine von Peter Handkes Protagonisten vorgelebte und exzessiv beschriebene sakrale Auf-



merksamkeit für das «entwirklichte, wesenlose, banalisierte, nichtige Dasein des Tagesmenschen»<sup>26</sup> könnte daher in der Lage sein, unseren (sakramentalen) Riten, deren Sinngehalt heute oftmals verschüttet ist, ihre Lebens- und Glaubensrelevanz zurückzugeben. Im Umkehrschluss wird der auf diese Weise gewonnene transzendente Mehrwert seinerseits das Alltägliche wieder tiefer erleben lassen.

«Jeder Schritt wird Unermeßlichkeit»

Einige Konstanten, die sich durch das gesamte Werk von Peter Handke ziehen und das Spezifische seines Schreibens ausmachen, wurden bereits angesprochen. Abschließend sei noch auf die Sehnsucht des Schriftstellers nach der «anderen Zeit» verwiesen, die als «religiöses Moment» in den Erzählungen an prominenter Stelle vertreten ist.<sup>27</sup> Hier soll der Autor nochmals selbst zu Wort kommen: «Das ist von A bis Z mein Ausgangspunkt: die andere Zeit; nicht die geschriebene, nicht die Historikerzeit und nicht die journalistische Zeit, auch nicht die Kalenderzeit, nicht die Realzeit, [...] sondern die *andere* Zeit. Was auch immer die ist, es gibt eine andere Zeit. Wahrscheinlich ist das mein religiöses Element, auf dem ich aber bestehe, weil es *Stoff* ist, weil es *Materie* ist.»<sup>28</sup> Handke schreibt in seinen Erzählungen beharrlich, fast ist man versucht zu sagen verbissen gegen diese *chrónoi* der Welt an, was manchmal verstört und irritiert, doch um so beglückender für den Leser ist, wenn seine Idee des *kairós* im Übergang von Prosa zur Poesie erfahrbar wird. Im literarischen Text klingt das dann folgendermaßen:

[...] Und wieder seltsam, daß der Ekel sich kaum bemerkbar macht vor dem Tag, und völlig verschwindet vor der Nacht, und fast Sehnsucht wird vor dem Ostertag, dem Tag der Auferstehung, und noch stärker in den Nächten vor Weihnachten, vor dem Tag der Geburt, und daß ich mich dann nach einer anderen Zeitrechnung, nein, nicht «Rechnung», Ekel vor jeder Rechnung, vor den Zahlen überhaupt – daß ich mich nach einer anderen Zeit sehne. –

Du zählst nicht mehr,  
berechnest keine Zeit,  
und jeder Schritt wird Unermeßlichkeit. (*Immer noch Sturm*, 28)

Wir dürfen schon gespannt sein, wie *Immer noch Sturm* – Peter Handkes vielleicht persönlichstes Stück – bei den Salzburger Festspielen (es wird im August 2011 in der Regie von Dimitar Gotscheff uraufgeführt) auf die Bühne gebracht wird.

#### ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Peter HANDKE, *Immer noch Sturm*, Berlin 2010. Längere Zitate im Fließtext werden mit Seitenangaben in Klammern angeführt.

<sup>2</sup> Hans HÖLLER, «*Hei ich bin noch da!*», in: Der Standard/Album vom 16./17. Oktober 2010, 46.

<sup>3</sup> Vgl. Erich KOCK, *Die Andacht der Aufmerksamkeit oder: Der Weg führt nach Innen*, in: IKaZ Communio 38 (2009) 648–656.

<sup>4</sup> Dieser und ähnliche Träume kehren in den Erzählungen von Peter Handke immer wieder. Sie sind nachzulesen bei Hans HÖLLER, *Peter Handke*, Reinbek bei Hamburg 2007. (= rm 50663) und

Malte HERWIG, *Meister der Dämmerung. Peter Handke. Eine Biographie*, München 2011. Im Unterschied zu Malte HERWIGS Werk gehört Hans HÖLLERS Kurzbiographie mit Abstand zu den besten biographischen Werken über Peter HANDKE.

<sup>5</sup> Es ist die Übersetzung eines lateinischen Orakelspruches und zugleich der knapp formulierte Wunschinhalt des Gregor-Traums vom 13. Jänner 1963. Dieses Motto greift Handke beinahe 40 Jahre später in seiner Erzählung *Der Bildverlust oder Durch die Sierra de Gredos* (2002) erneut auf.

<sup>6</sup> Vgl. HÖLLER, «Hei ich bin noch da!», 46.

<sup>7</sup> Vgl. HÖLLER, «Hei ich bin noch da!», 46.

<sup>8</sup> Diese Überschrift ist dem Titel des folgenden Aufsatzes entnommen: Wendelin SCHMIDT-DENGLER, *Das Gebet in die Sprache nehmen. Zum Säkularisierungssyndrom in der österreichischen Literatur der siebziger Jahre*, in: Christiane PANKOW, *Österreich. Beiträge über Sprache und Literatur*, Umeå 1992, 45–62.

<sup>9</sup> Peter HANDKE, *Die Lehre der Sainte-Victoire*, Frankfurt/M. 1980, 14f.

<sup>10</sup> Alois BRANDSTETTER, *Überwindung der Blitzangst. Ausfälle. Natur- und Kunstgeschichten*, München 1974, 101.

<sup>11</sup> SCHMIDT-DENGLER, *Das Gebet in die Sprache nehmen*, 47.

<sup>12</sup> Michael KERBLER/Peter HANDKE, ... und machte mich auf, meinen Namen zu suchen. *Peter Handke im Gespräch mit Michael Kerbler*, Klagenfurt 2007, 22f.

<sup>13</sup> KERBLER/HANDKE, *Peter Handke im Gespräch*, 23f.

<sup>14</sup> Nicht nur für Peter HANDKE spielt die Erfahrung der katholischen Liturgie eine fundamentale Rolle, auch bei anderen österreichischen Autoren und Autorinnen wie Friederike MAYRÖCKER, Ernst JANDL und Josef WINKLER lässt sich ein prägender Einfluss der katholischen Liturgie auf ihre Texte feststellen. Weitere Beispiele sind, ohne einen Anspruch auf Vollständigkeit zu erheben, Thomas BERNHARD, Alois BRANDSTETTER, Barbara FRISCHMUTH und Reinhard Peter GRUBER.

<sup>15</sup> Peter HANDKE, *Publikumsbeschimpfung*, Frankfurt/M. 1975, 13.

<sup>16</sup> Peter HANDKE, *Die Wiederholung*, Frankfurt/M. 1986, 195f.

<sup>17</sup> Vgl. Malte HERWIG, *Stille Post vom toten Paten. Warum musste Gregor sterben? Die wahre Geschichte hinter Peter Handkes neuem Buch*, in: *Die ZEIT* vom 23. September 2010 (Nr. 39), 55.

<sup>18</sup> KOCK, *Die Andacht der Aufmerksamkeit*, 649.

<sup>19</sup> Jan-Heiner TÜCK, *Hintergrundgeräusche. Liebe, Tod und Trauer in der Gegenwartsliteratur*, Ostfildern 2010, 12f.

<sup>20</sup> In diesem kurzen Abschnitt folgt der Artikel den grundsätzlichen Überlegungen von Elisabeth HURTH, die sehr schlüssig eine »Versinnlichung des Sakramentalen« im Werk Heinrich Bölls herausarbeitet. Beide Nachweise bei Elisabeth HURTH, *Ein unbequemer Katholik. Was heute von Heinrich Böll zu lernen wäre*, in: *HerKorr* 64 (8/2010), 399–404. Hier 403.

<sup>21</sup> Hans Urs von Balthasar, *Neue Klarstellungen*, Einsiedeln <sup>2</sup>1995, 80.

<sup>22</sup> Vgl. Balthasar, *Neue Klarstellungen*, 79ff.

<sup>23</sup> HANDKE, *Die Wiederholung*, 181f. Hier zitiert der Erzähler aus den bereits oben erwähnten Feldpostbriefen.

<sup>24</sup> HANDKE, *Immer noch Sturm*, 122f.

<sup>25</sup> KOCK, *Die Andacht der Aufmerksamkeit*, 649.

<sup>26</sup> KOCK, *Die Andacht der Aufmerksamkeit*, 649.

<sup>27</sup> Peter HANDKE äußerte sich kürzlich in einem Interview mit Ulrich GREINER über das Religiöse in seinen Werken: «[...] Wenn jemand nur sagt, er sei religiös, geht mir das auf die Nerven. Wenn er nicht erzählt, was das ist. Das Erzählen ist das Entscheidende. Wenn ich an der heiligen Messe teilnehme, ist das für mich ein Reinigungsmoment sondergleichen. Wenn ich die Worte der Heiligen Schrift höre, die Lesung, die Apostelbriefe, die Evangelien, die Wandlung miterlebe, die Kommunion und den Segen am Schluss «Gehet hin in Frieden!», dann denke ich, dass ich an den Gottesdienst glaube. Ich weiß nicht, ob ich an Gott glaube, aber an den Gottesdienst glaube ich. Die Eucharistie ist für mich spannender, die Tränen, die Freude, die man dabei empfindet, sind wahrhaftiger als die offizielle Religion. Ich weiß, ich habe, wenn ich das sage, eine Schattenlinie übersprungen, aber dazu stehe ich.» *DIE ZEIT* vom 25. Nov. 2010 (Nr. 48); *ZEIT-Literatur* (Beilage), 8.

<sup>28</sup> KERBLER/HANDKE, *Peter Handke im Gespräch*, 50.



Internationale katholische Zeitschrift »Communio«



